جوته
في مصر الحديثة

المحرر

مراد وهبه

جوته

في مصر الحديثة

الطبعـــة الأولى : ١٩٩١
رقم الايداع : ١٩٩١/٩٣٧١

تعريف بالكتاب

هذا الكتاب جملة أبحاث ألقيت فى ندوة عقدتها اللجنة المصرية للجمعية الفلسفية الأفروآسيوية بالتعاون مع معهد جوته تحت عنوان «جوته فى مصر الحديثة» فى الفترة من ١٩ - ٢١ مارس ١٩٩٠، وفى اطار المناخ التنويرى الذى ساد ندوة سابقة عليها هى ندوة «التنوير والثقافة» التى انعقدت فى الفترة من ٢٨ - ٣٠ نوفمبر ١٩٨٩ بتنظيم من الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية وبالتعاون مع معهد جوته والمجلس البريطانى.

والذى أفضى إلى عقد ندوة «جوته فى مصر الحديثة» ملحوظة أبديتها تدور على اهتمام بعض المفكرين المصريين مثل: طه حسين والعقاد وسلامة موسى بجوته الذى يعد من كبار المفكرين الألمان الذين عاشوا عصر التنوير الأوربى. وقد أفضت هذه الملحوظة إلى التساؤل عن أساس هذا الاهتمام، وعن رؤية هؤلاء المفكرين المصريين لجوته، وإلى التساؤل عما إذا كان هذا الاهتمام يصلح كأساس للحوار العربى الأوربى. وهو أساس مهّد له جوته فيما قرأ وفيما ألف. فقد عكف على تلاوة القرآن فى ترجمة مرجرلن سنة ١٧٨١، وفى السنة التالية قرأ

القرآن مرة ثانية فى ترجمته اللاتينية التى أنجزها القس الجزويتى ماراتشى ومن هنا بدأت عناية جوته بالأدب العربى فقرأ المعلقات فى الترجمة الانجليزية لوليم جونز. ثم ألف كتابه المشهور «الديوان الشرقى للمؤلف الغربى» الذى يُعد أساسا مشروعا للحوار العربى الأوربى. ومعاهد جوته فى الشرق والغرب رموز على مشروعية هذا الحوار.

ولهذا رحب المسئولون عن معهد جوته وفى مقدمتهم مدير المعهد جونتر لنرتز ومديرة البرامج الثقافية إلزه يوآنا هينلى بعقد الندوة.

قد نكون على حق فيما نزعم من أن جوته يصلح كأساس للحوار العربى الأوربى، وقد لانكون إذا لم يكن.

وأىٌ ذلك كان فالكتاب بين يديك، فاقرأه وكن حكما فيما زعمناه.

مـــراد وهبـــه

رئيس الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية

جوته عند العقاد

في

ضوء التنوير

د. مراد وهبه

عنوان هذه الورقة يلزم منه أن تكون نقطة البداية تعريفا بالتنوير. وفى ضوئه نحدد علاقة العقاد بجوته فى إطار كتاب العقاد عن جوته وعنوانه فى الطبعة الأولى عام ١٩٣٢ "تذكار جيتى" وقد أصدره بمناسبة الذكرى المئوية لوفاة جوته. أما عنوان الكتاب فى الطبعة الثانية عام ١٩٦٠. فهو "عبقرية جيتى". وهذا العنوان من اقتراح محمد خليفة التونسى وبموافقة العقاد.

أعود بعد ذلك إلى نقطة البداية وهى التعريف بالتنوير. والتنوير، على نحو ماهو مألوف وشائع، يطلق على القرن الثامن عشر، ويقال عنه إنه "عصر الفلسفة". والفلسفة هنا ليست هى الفلسفة بالمفهوم التقليدى، وإنما هى رؤية وضعية لنسق العالم ولأنحاء الوجود الإنسانى فتُؤَسس العلوم والفنون على مبدأ العلّية دون مجاوزة لهذا العالم. ومن ثم يهتم الفيلسوف بالحياة فى هذه الدنيا وليس بالبحث عن الحقائق الأزلية فيربط بين العقل والوقائع العينية، ويكتفى بدراسة معقولية العالم الفزيقى وبالطبيعة دون ماهو فائق للطبيعة. ومن هنا أصبح لفظ "الطبيعة" أكثر الألفاظ شيوعا فى عصر التنوير.

وقد ارتبط البحث فى الطبيعة بالوظيفة النقدية للعقل؛ ذلك أن

الطبيعة قد ألزمت الفيلسوف بعدم مجاوزة مجال الملاحظة والتجربة، ولكنها مع ذلك أفسحت له مجال البحث العقلى من حيث إن الطبيعة تنطوى على الواقع المتناهى برمته، أو بالأدق، على "نسق العالم وجملة الكائنات المخلوقة" على حد تعبير دالامبير فى "الإنسيكلوبيديا". وبذلك تدفعنا الطبيعة إلى البحث عن المبدأ الموحِّد فيحل العلم محل الميتافزيقا، ويزود الإنسان بمعرفة وجوده وبعلاقته مع الكون.

ثم جاءت خلاصة روح التنوير فى مقال لـمَنْ يُعد قمة عصر التنوير وأقصد به "كانط" نُشر عام ١٧٨٤ بعنوان "جواب عن سؤال : ماالتنوير؟" جاء فيه "إن الثورة قد تسقط طاغية ولكنها لاتستطيع أن تغير من أسلوب التفكير، بل على الضد من ذلك فإن الثورة قد تولد سوء طوية تكبل الدهماء. إن التنوير ليس فى حاجة إلا إلى الحرية. وأفضل الحريات خلوا من الضرر هى تلك التى تسمح بالاستخدام العام لعقل الإنسان فى جميع القضايا".[1]

هذا هو مغزى التنوير فما علاقة جوته بالتنوير؟

يقص علينا جوته أنه بدأ دراسة الفلسفة بعد عودته من إيطاليا عام ١٧٨٨، وكانت فلسفة كانط تُدرس فى جامعة يينا، وكان كانط قد أصدر كتابه الأكبر "نقد العقل الخالص النظرى" عام ١٧٨١. فكرته المحورية تدور على أن ثمة وهما لدى الإنسان أن فى إمكانه اقتناص

(١) مراد وهبه، التنوير، مجلة المنار عدد ٥٥، ص ١٣٨ - ١٥٨.

المطلق، وحقيقة الأمر أنه "يحاول" اقتناص المطلق ولكن دون جدوى. وتأسيسا على ذلك انتقد كانط الميتافزيقا التقليدية التى تدلل على قدرة الإنسان على اقتناص المطلق، وهى لذلك ميتافزيقا دوجماطيقية تتجاوز الطبيعة إلى مافوق الطبيعة.

وقد عرفنا من خطاب جوته إلى فيلاند فى فبراير ١٧٨٩ أنه كان يدرس كتاب "نقد العقل الخالص النظرى". وفى عام ١٧٩٤ اندفع إلى قراءته من جديد بفضل إلحاح صديق عمره شيلر. ويقول جوته عن كانط "إن أى مفكر لم يستطع أن يرفض أو يعارض أو يلوم الحركة الفلسفية العظمى التى بدأها كانط"، وهو لهذا يُعده أعظم فلاسفة عصره.

ولمعرفة مدى تأثير كانط على جوته نستعين بأسئلة ثلاث كان قد وجهها جوته إلى أى نسق فلسفى فى عصره ليحدد موقفه من هذا النسق أو ذاك :

● إلى أى حد يمكن للفكر النزيه أن يتناول الطبيعة استنادا إلى نسق، وإلى حث الإنسان على الاتصال بالطبيعة والاتساق معها؟

● كيف انتهى النسق إلى المفهوم الأخلاقى؟

● إلى أى مدى يستطيع النسق أن يقرر أنه عاجز عن كشف الأقنعة برمتها؟

عن السؤال الأول يرى جوته أن نسق كانط قد اكتفى بالطبيعة دون

ماهو فائق للطبيعة، ذلك أن فى مجال ماهو فائق للطبيعة تبدو القضايا ونقائضها لازمة على السواء فيقع الإنسان فى تناقض لاسبيل إلى رفعه. وهذه نتيجة متسقة مع فكر جوته إذ يقول "إن صفات الله والخلود وطبيعة النفس وعلاقتها بالجسم هى مشكلات أبدية ليس فى إمكان الفيلسوف أن يعيننا على حلها".[1] وفى فقرة أخرى يقول "إن التفكير فى الخلود نوع من مضيعة الوقت وهو خاص بالطبقة الأرستقراطية وخاصة بالنساء حيث لاعمل لهن. وأفضل من ذلك أن نفكر فى هذه الحياة الدنيا"[2]. ومن عبارات جوته المفضلة قوله أن الطبيعة سر مفتوح، ومعناها أن الطبيعة ذاتها غامضة، ولكنها مع ذلك قابلة للفهم.

ولكن ماهى هذه الطبيعة؟ إنها الله عند جوته. وهكذا يحذف جوته كل ماهو فائق للطبيعة. يقول جوته فى رسالته إلى جاكوبى فى فبراير ١٧٨٦ "إن الله قد عاقبك بأن أعطاك الميتافزيقا، وباركنى بأن أهدانى الفزياء".

بل إن جوته يذهب إلى مثل ماذهب إليه كانط فى نفى الغائية عند فهم الطبيعة، ذلك أن الحكم بالغائية ذاتى وليس له قيمة موضوعية، وهو صادر بموجب تركيب الفكر. ثم إن الكائنات الحية لم توجد لتحقق غاية خارج ذاتها، أى أنها لم توجد بفعل عوامل خارجية، إذ أن شكلها

(1) Goethe, Conversations and Encounters, trans. D. Luke and R. Pick, Oswald Wolff, London, 1966, p. 196.
(2) Ibid. p 129.

قد تحدد بقوة أولية قصدية، أى بمبدأ جوانى. بل إن جوته يذهب إلى تعميم هذا المبدأ الجوانى ويسميه "مبدأ توازن النمو" بمعنى أن أى نمو فائض فى جزء يقابله بالضرورة نقص فى نمو جزء آخر. وتأسيسا على ذلك كان جوته ينظر إلى الجزئى فى علاقته بالكلى فيراها علاقة جدلية. فنحن نقتنص المبدأ الكلى من الظاهرة الجزئية، ونفهم الجزئى فى ضوء الكلى.

ولكن ماذا يحدث عندما ننتقل من الجزئى إلى الكلى؟

جواب جوته : رؤية الله فى الطبيعة والطبيعة فى الله. بيد أن هذه الرؤية لاتعنى نهاية المطاف؛ ذلك أن الطبيعة، عند جوته، بلا نسق لأنها تنتقل من مركز مجهول إلى حدود لايمكن معرفتها.[1] وفى عبارة أخرى يقول جوته "من الممكن معرفة الكثير ومع ذلك يظل الكثير خافيا علينا" ومن هنا يمكن فهم عبارته :"إن الإيمان مطروح فى نهاية المعرفة وليس فى بدايتها".

هذا عن السؤال الأول، أما عن السؤال الثانى فإن جوته يمتدح كانط فى رفضه المذهب النفعى فى الأخلاق وفى تأكيده على استقلال الأخلاق.

وعن السؤال الثالث نرى أن ثمة فارقا بين جوته وكانط. فكانط يغلق المذهب وهو مقتنع أنه قد كشف عن أقنعة الأوهام برمتها. والذى دفع

(1) Karl Victor, Goethe, t he thinker, Harward Univ. Press, Lambridge, 1950, p. 14.

كانط إلى الغلق على نحو مايرى جوته نظرة كانط إلى العلاقة بين الطبيعة والإنسان على أنها علاقة غير مباشرة، وهمزة الوصل نظرية المعرفة. أما جوته فيرى أن العلاقة بين الطبيعة والإنسان علاقة مباشرة. ولهذا فهى علاقة مفتوحة. وبالتالى فإن النسق الذى يتناولها هو نسق مفتوح. هذا بالإضافة إلى رفض جوته للنسق المغلق، إذ ينظر إليه على أنه نوع من الدوجماطيقية.

ويبين مما تقدم أن ثمة علاقة حميمة بين جوته وكانط على الرغم من بعض التحفظات. ومحور هذه العلاقة التنوير.

يبقى بعد ذلك تحديد رؤية العقاد لجوته فى ضوء ماانتهينا إليه، وفى ضوء كتاب العقاد عن جوته. وهذا الكتاب يقع فى ٢٠٧ صفحة من القطع الصغير، ويشتمل على احد عشر فصلا. وفى هذا الكتاب يجيب العقاد عن أسئلة جوته الثلاثة ولكن لافى ضوء التنوير ولا فى ضوء فلسفة كانط ولكن فى ضوء العقاد نفسه ولغته العربية التى تتميز بجرس موسيقى قد يطغى على إبراز الفكرة. يقول العقاد " لقد عاش جوته عصر الثورة الفرنسية ولقى نابليون أعظم رجال الدول فى ذلك الزمان. ولكنك إذا سطرت تاريخه استطعت أن تحذف ذكر الثورة بأسرها دون أن تختل معك قواعد ذلك التاريخ، واستطعت أن تلغى لقاءه لنابليون، ولكنك لاتستطيع أن تلغى لقاءه لحسناء من أولئك الحسان

اللواتي غذينه بغذاء الأرباب من نور العيون ووهج القلوب. فكل حسناء عرفها كان لها شأن في آثاره أجل من شأن نابليون"[1]

ويبين من هذه العبارة أن فهم العقاد للثورة محصور في الفعل الثوري الآني في حين أن للثورة الفرنسية فلاسفة مهدوا لها هم فلاسفة التنوير. وأغلب الظن أن العقاد لم يفهم روح القرن الثامن عشر إلا على أنه القرن المتعطش إلى المعرفة والحرية.[2] وهي ألفاظ بلا مدلول لأن التعطش إلى المعرفة والحرية لايميز هذا القرن وحده، وإنما الذي يميزه هو تحرير العقل من كل سلطان ماعدا سلطان العقل الأمر الذي أدى إلى إبداع الثورة العلمية والتكنولوجية.

وكنا نود أن يأتي نقد العقاد لفاوست من زاوية روح العصر ولكنه يرد إنتاج جوته الأدبي إلى عبقرية جوته. يقول : ليس في فاوست إلا شئ واحد يستحق العناية وهو الاطلاع على عبقرية نادرة نتفرج عليها وكفى.

وحتى عندما يعلق على "الديوان الشرقي للمؤلف الغربي" فإنه لايذكر سوى العناية بمعرفة الشرق للاقتداء بالشرقيين في مذهب الغزل ومذهب التصوف[3]. وهذا قول مرسل على السجية من غير تعمق.

---

(1) العقاد، عبقرية جيتي، مكتبة دار العروبة، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٥٥.

(2) نفس المرجع، ٩٦.

(3) نفس المرجع، ١٠٠.

وحين يعلق العقاد على مؤلفات جوته برمتها يقول : وأنت تخرج من هذه الكتب بأن جوته هنا وهناك شاعر الأجزاء، والحالات الفردية، يجيد فيها ولايجيد فى غيرها، فخذ ماشئت سردا للكلام المفرد، ورسما للشخوص المعزولة؛ لأن ملكة الأجزاء تغنى كل الغنى فى هذه المقاصد. بيد أنها لاتغنى فى حَبْك الفصول المركبة ولا فى ربط الوقائع المتشعبة"[1]. وهذا التعليق يأتى على الضد من مبدأ جوته الخاص بالعلاقة الجدلية بين الجزئى والكلى.

والعقاد، فى النهاية، لم يدرك روح عصر التنوير، إذ يقول عن القرن الثامن عشر الذى نشأ فيه جوته أنه "لم يكن عصر إحصاء بل كان عصر إحاطة وإجمال، وتمهيد من الإجمال إلى التفصيل"[2].

---

(١) نفس المرجع، ١٢١.

(٢) نفس المرجع، ١١٦.

(٣) نفس المرجع، ١٣١.

حوار الثقافات بين طه حسين وجوته

د. منى أبو سنه

فى البداية أود أن أنوه بمسألتين : أولا، هذه ليست ندوة تقليدية عن المفكر والأديب الألمانى جوته فى علاقته بمصر الحديثة، ولكنها ندوة تدور على هدف محورى هو حوار الثقافات، وبالذات الحوار بين الثقافتين العربية والأوربية من زاوية محددة هى التنوير. والندوة بذلك تطرح الحوار العربى الأوربى على المستوى الثقافى الذى يتكامل مع المستويين السياسى والاقتصادى من خلال إلقاء الضوء على المناخ الثقافى المصرى منذ مطلع هذا القرن كما عبر عنه بعض المفكرين المصريين، مثل طه حسين والعقاد وسلامه موسى، وذلك بالكشف عن مدى قدرته على إقامة حوار بين الثقافتين العربية والأوربية، وبالذات ثقافة عصر التنوير، من خلال طرح رؤية هذا البعض لجوته، ورؤية هذا البعض أيضا لحوار الثقافات ومدى تمثل هذا البعض لقيم التنوير، وفى مقدمتها قيمة التسامح الثقافى والدينى، التى تصلح كأساس لإقامه حوار ثقافى عربى أوربى ينشد تحقيق وحدة الحضارة الإنسانية.

ثم أنتقل بعد ذلك إلى موضوع هذه الورقة وهو :"حوار الثقافات بين طه حسين وجوته". يقول طه حسين فى نهاية مقاله الذى كتبه عن جوته باللغة الفرنسية بعنوان "جوته والشرق" : "ولسوف تبقى دائما حقيقة

لايمكن لأحد أن يضعها موضع الشك. وهى أن جوته هو أول عبقرى أوربى يحاول أن يقيم بين الشرق والغرب شيئا من الألفة الوطيدة. وقد نجح من ثم فى إلغاء المسافات والفوارق، وفى تحقيق الوحدة الكاملة للفكر البشرى". ثم يضيف طه حسين مختتما مقاله :"ولما كنت أومن بالمثل الأعلى للتفاهم، فإنى يسعدنى أن نقرأ من "ديوان الشرق والغرب" مايلى :

إن من يعرف نفسه ويعرف الغير

لابـد أن يـــدرك أيضـا مايلـى

إن الشـــــرق والغـــــرب

لايمـكن أن ينفصـلا بعـد اليـوم

إن ماجذب طه حسين إلى جوته إلى الحد الذى دفعه أن يعلن :"إن جوته بما أنجزه من أعمال، هو بحق الإنسان الذى نود تكريمه والاقتداء به"، هو أنه وجد فيه المثل الأعلى للحوار الحقيقى بين الثقافات القائم على الندية والتمثل المبدع والتخصيب المتبادل بين ثقافة عربية وأخرى أوربية، وهو ماقد حاوله طه حسين من خلال دعوته إلى ثقافة البحر المتوسط التى تمتزج فيها الثقافتان المصرية والأوربية.

يقول طه حسين فى خاتمة الفصل الخامس من كتابه "مستقبل الثقافة فى مصر" :

"فلا ينبغى أن يفهم المصرى أن بينه وبين الأوربى فرقا عقليا قويا أو ضعيفا. ولاينبغى أن يفهم المصرى أن الشرق الذى ذكره كيبلنج فى بيته المشهور "الشرق شرق، والغرب غرب ولن يلتقيا" يصْدُق عليه أو على وطنه العزيز. ولاينبغى أن يفهم المصرى أن الكلمة التى قالها اسماعيل، وجعل بها مصر جزءا من أوروبا، قد كانت فنا من فنون التمدح، أولونا من ألوان المفاخرة. وإنما كانت مصر دائما جزءا من أوربا، فى كل مايتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها".

ويحدد طه حسين أهم نقطة من نقاط التقاء الثقافتين العربية والأوربية بظاهرة الحداثة. فيقرر أن أساس الحياة الحديثة فى كل من أوربا ومصر، باعتبارها دولة تدين بالإسلام، هو فصل السياسة عن الدين. يقول :"من المحقق أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين، ووحدة اللغة، لاتصلحان أساسا للوحدة السياسية ولاقواما لتكوين الدول. فالمسلمون أنفسهم منذ عهد بعيد قد عدلوا عن اتخاذ الوحدة الدينية واللغوية أساسا للمُلك وقواما للدولة. وليس المهم أن يكون هذا حسنا أو قبيحا، وإنما المهم أن يكون حقيقة واقعة. وماأظن أن أحدا يجادل فى أن المسلمين قد أقاموا سياستهم على المنافع العملية، وعدلوا عن إقامتها على الوحدة الدينية واللغوية والجنسية أيضا، قبل أن ينقضى القرن الثانى للهجرة، حين كانت الدولة الأموية فى الأندلس تخاصم الدولة العباسية فى العراق ... فالمسلمون إذن قد فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة وهو : أن السياسة شئ

والدين شئ آخر، وأن نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أى شئ آخر. وهذا التصور هو الذى تقوم عليه الحياة الحديثة فى أوروبا. فقد تخففت أوربا من أعباء القرون الوسطى، وأقامت سياستها على المنافع الزمانية لاعلى الوحدة المسيحية، ولاعلى تقارب اللغات والأجناس".

إن طه حسين يشير هنا إلى أصل من أصول التنوير وهو العلمانية. والعلمانية شرط ضرورى لتحقيق حوار الثقافات الذى يقوم على الوحدة والتماثل وليس على الانقسام والتنافر. ويلزم من ذلك دعوة طه حسين إلى التخلى عن النزعة القومية الضيقة التى تفضى إلى التعصب والحروب، وإلى البحث عن رؤية حضارية شاملة تكون أساسا للتواصل بين الشعوب والدول، وتتماثل مع دعوة جوته إلى إقامة ماأسماه "بالأدب العالمى" الذى ينطلق من القومية لكنه يتجاوزها إلى رؤية عالمية شاملة تزيل الفوارق الإقليمية والقومية والعرقية والدينية بين الشعوب والثقافات من أجل اكتشاف معيار حضارى إنسانى واحد يصلح لكى يكون أساسا لتلاقى الثقافات ولتحاورها. وقد كان جوته بذلك يجسد جوهر التنوير من خلال ممارسة أهم مبادئه الأساسية وهو التسامح. وهذا مادفعه فى بداية حياته إلى الانخراط فى الثقافات غير الأوربية.

فى عام ١٨٢٧ كتب جوته إلى إكرمان قائلا :"لم يعد للأدب القومى اليوم أية أهمية. لقد جاء أوان الأدب العالمى."ولم يكن جوته يقصد

بالأدب العالمى المفهوم الشائع فى عصره بل على العكس. إن الأدب العالمى، طبقا لجوته، لايشتمل فقط على الأعمال العظيمة والتى خلدها التراث ولكنه يشمل أيضا الإنتاج الأدبى الأقل أهمية ولكنه يعبر عن ظروف حياة ومعيشة نفس الأمة التى أنتجت الأدب العظيم. إن الأدب العالمى، على حد فهم جوته، يتميز بالشمولية، فهو ينشد العالمية من خلال الخصوصيات المميزة لشتى أنواع الأعمال الأدبية، بما فى ذلك الصحف والمجلات والدوريات الأدبية والسير والدراسات التاريخية. وترتبط هذه الرؤية بالضرورة بالترجمة من وإلى اللغات التى تنتمى إليها الآداب المختلفة. إن التنوع والانفتاح والتغير شرط العالمية وهى فى نفس الوقت من نتائجه.

إن نظرة جوته التطورية للأدب جعلته يطور دعوة هردر إلى النسبية الثقافية التى كانا قد استخدماها معا فى دعوتهما إلى أدب ألمانى قومى يعبر عن قضايا قومية، نقول يطورها إلى منظور أرحب وأشمل هو الأدب العالمى المشترك الذى هو محصلة هذه الآداب القومية بما يكشف عنه من نقاط التقاء إنسانية بين الآداب والثقافات المتنوعة. وهذا الأدب العالمى، على نحو مايراه جوته، له غاية اجتماعية وسياسية هى أن تفهم الشعوب بعضها البعض. وهذه الرؤية التى كان يطرحها جوته لم تكن مجاوزة لمطلب العصر إلا من حيث تفاؤله فى ألا تنتهى إلى الفشل كما انتهت هذه الدعوة فيما مضى، لأنها أفضت إلى الحروب والصراعات. ومن ثم ارتأى جوته أن المستقبل لايكمن فى العالمية المجردة ولكن فى التركيز على الخصوصية فى إطار كلٍّ حضارى مشترك موحد.

وهنا نود التنويه بكيفية نشأة فكرة الأدب العالمى لدى جوته. فقد نشأ هذا المفهوم من فكرة جوته عن تأسيس فن وأدب ألمانى قومى أصيل، ومن مفهوم جوته عن المثال باعتباره نابعا من التجربة الإنسانية ومن الممارسة. ومعنى ذلك أن المثال، طبقا لجوته، ليس فكرة قبلية تلزم الأديب مسبقا وإنما يتصورها الأديب ويصوغها من وحى تجاربه الحياتية والفنية وهى لذلك تتسم بالصيرورة والتغير.

وتأسيسا على ذلك نقول بأن اتصال جوته بالثقافة العربية وبالإسلام هو أبلغ تعبير عن ممارسة جوته لمفهوم الأدب العالمى. فعلاقته بالإسلام مثلا كانت تقوم على أسس شخصية انطلاقا من إيمانه بمبدأ التسامح الدينى. إذ اكتشف جوته أن هذا هو المبدأ الذى يحدد جوهر الإسلام إلى الحد الذى دفعه أن يعلن فى "ديوان الشرق والغرب"، "إذا كان معنى الإسلام هو التسليم لله، فإننا نحيا ونموت جميعا على دين الإسلام". وقد درس جوته القرآن من هذا المنطلق باعتباره تجسيدا لهذا المعنى. وعندما كتب "ديوان الشرق والغرب" كان هذا فى إطار تمرده على المسيحية التقليدية المتعصبة، فجعل الاسلام فى مواجهة المسيحية وفى إطار المذهب الرومانسى، أى فى إطار بحثه عن دين عالمى يتماثل مع دينه الشخصى.

وفى مقاله الهام، على الرغم من إيجازه يكشف طه حسين عن معرفة وثيقة بفكر جوته وأدبه، وخاصة فيما يتعلق بنزعة جوته الإنسانية كما تتمثل فى إقباله على دراسة العهد القديم فى بداية حياته ثم القرآن فى مقتبل عمره. يقول طه حسين :"إن عكوف جوته على دراسة نص العهد

القديم قد أتاح له أن يكون لنفسه فكرة من بدء الحضارة ونمو الحياة الاجتماعية والسياسية وأن يشكل من ثم نزعته الإنسانية فى صورتها الأولى. وكانت إنسانية بسيطة ساذجة ولكنها رفيعة نقية لأنها تستند إلى الكتاب المقدس. ولقد تطور هذا المذهب الإنسانى واتسع نطاقه. ولكنه احتفظ دائما بذلك العنصر الإنجيلى أو بالإيمان الذى كان فى رأى جوته شرطا لازما لكل حياة اجتماعية مثمرة.

إن أهم إسهام لجوته فى إقامة حوار ثقافى بين الشرق والغرب، فى تقدير طه حسين، هو أنه "أول من قام بصناعة الشعر على الطريقة الشرقية"، مما يدل على أن جوته لم يكن مجرد مقلد للشعر العربى أو الفارسى، ولكنه تعمق دراسة الشعر الشرقى وانطبع فكره بطابع يكاد يكون إسلاميا نتيجة لقراءة الشعراء الفارسيين ولاسيما حافظ. فترتيب الأجزاء مطابق لديوان أى شاعر مسلم كما وضع عناوين مشابهة لديوان الشعر العربى والفارسى.

بيْدَ أن طه حسين يعيب على جوته أن :معلوماته كانت تفتقر أحيانا إلى الدقة بل وإلى الصحة مما اثار استنكار الشرقيين. ومن ذلك مثلا أفضل جزء فى الديوان، على حد قول طه حسين، وهو "زليخة" حيث يتغنى جوته بحبه لماريان. فما "زليخة" إلا اسم لماريان، وما "حاتم" إلا اسم لجوته نفسه. ولكن حاتم فى التراث العربى اسم يرجع إلى العصر الجاهلى ويشير إلى محارب مشهور بكرمه. أما "زليخة" فهو اسم لم

يعرفه المسلمون إلا بعد ذلك بزمن طويل عندما عرفوا تفاصيل قصة يوسف. وهى ليست إذن إلا زوجة فوطيفار. والقارئ الشرقى لابد أن يستاء أشد الاستياء إذ يرى حاتما يطارح زليخة الهوى. وخاصة إذا عرف أن صاحبة حاتم التى تغنى بها فى شعره أو فيما نسب إليه من أشعار كانت تدعى ماوية".

وفى تقديرى أن طه حسين لم يفطن إلى ملمح رئيسى يميز فكر جوته ورؤيته، وهو المزج بين ماهو مقدس وماهو غير مقدس، أى علمانى، فى إطار مفهومه عن المثال. إن التنوع والمرونة الذى يميز إنتاج جوته الأدبى والفكرى نبع من نزعته الإنسانية التى كانت ترى أن الإنسان هو محور الوجود وأن الفعل الإنسانى هو المحرك الأول لهذا الوجود. لقد امتزجت رؤية جوته الصوفية بنزعته الإنسانية فجاء إيمانه مزيجا فريدا من المقدس والعلمانى. وقد تجلى هذا المنظور فى تصويره لشخصية "زليخة" و"حاتم" فى "ديوان الشرق والغرب".

والغريب أن طه حسين يأخذ على جوته نفس ممارسه هو أيضا فى كتابه "فى الشعر الجاهلى" عندما طبق المنهج الديكارتى على ثقافة مجتمع الجزيرة العربية وأدبها فردهما إلى جذورهما الحضارية وكشف بذلك عن السمات الثقافية المشتركة لكل من الثقافتين العربية واليونانية من حيث استخدام اللغة والشعر والأساطير. بيد أنه يبدو أن طه حسين قد كتب هذا المقال عن جوته فى مرحلة تراجعه بعد مصادرة كتابه "الشعر الجاهلى".

رؤيـــة جـــوته للشـــرق

جـــوته والأدب العربـــى

د. عبـــدالله أبـــوهشـــه

مدخل : عندما يذكر اسم «جوته» فإن هذا يستدعى فى الذهن العلمى العربى (وأعنى هنا بالأخص الذهن المصرى كمعيار للذهن العربى)، أشياء كثيرة، منها قيمته الأدبية العالية، وريادته للأدب الكلاسيكى الألمانى، ثم تعرف الأدباء المصريين على إبداعاته المترجمة وتأثرهم بها، وربما أيضا رؤية جوته للشرق، لكن أى شرق؟ أهو الشرق فى الوعى الألمانى الشائع الموحى بالسحر والجمال والشطحات الخيالية التى تجعل هذا الشرق يعيش دائما بعيدا عن الواقع العقلى، فى مساحة ما بين السماء والأرض، فلاهو انتفى فى وهج ماوراء الطبيعة ولاهو استقر على أرض الواقع العقلى حتى يمكن التعامل معه والوعى به طبقا لقوانين العلم العقلى.

إن الشرق فى الوعى الألمانى ظل زمنا مرتبطا بالبداية، بداية كل شئ: الأديان والآداب والعلوم الطبيعية. وقد ترتب على ذلك أن كل إبداعاته اعتبرت إبداعات فطرية، بدائية، لاتتصل بالحضارة وتعقيداتها بسبب. وإذا كان دور الشرق فى إطار العلوم الطبيعية أكثر حظا، إلا أن آداب الشرق مازالت فى دوائر المستعربين سيئة الحظ. فجهود المستعربين - وكثير منها أفاد أبناء العربية أنفسهم - مازالت تتناول آداب الشرق

فى عصوره الزاهرة معزولة عن علاقاتها بآداب أوربا تأثيرا فيها أو حتى تأثرا بها؛ على الرغم من تحمسهم لتناول علاقات الآداب الشرقية الحديثة بالآداب الأوربية لإثبات تأثرها بالأنواع الأدبية الحديثة. وإذا ما قارنا رؤية جوته للشرق برؤية الأكثرية من المستعربين لهذا الشرق فى قرننا العشرين لوجدنا أن رؤية جوته للشرق أكثر موضوعية ودقة وعمقا من رؤيتهم من عدة وجوه :

أولا : نظر جوته لإبداعات الشرق الأدبية على أنها إبداعات الإنسانية كلها لاعلى أنها أدب إقليم ما يظل وثائق لتاريخه وحالته الاجتماعية على أحسن الفروض، ناهيكم عن أن البعض نظر إليها على أنها آداب بدائية، أو على أنها آداب الصدفة لآداب حضارة مستمرة.

ثانيا : جوته لم ينظر إلى الشرق على أنه المغاير العنصرى أو على أنه الخصم الحضارى الذى ينبغى الخسف بكل قيمة فيه، إما خوفا منه على أنه البديل المحتمل الوحيد للأنا. وإنما نظر لهذه المغايرة على أنها المغايرة الحافزة التى يستفاد منها.

ثالثا : نظر جوته إلى الدين الإسلامى نظرة فيها كثير من الموضوعية سبق بها عصره؛ فالإسلام ليس هو الكفر؛ وإنما هو دين سماوى يدعو إلى وحدانية الله. وتحدث فى هذا الصدد عن "Monotoismus"، كما استخدم المسمى الألمانى للفظ الجلالة «gott» بدلا من التسمية الطاردة

للتآلف لدى الألمان(Allah) التى توحى بأن الدين الإسلامى دين بشرى مناقض للمسيحية.

جوته والشعر العربى

أ- جوته والمعلقات:

من الثابت تاريخيا تعامل (جوته) مع الخمسة والثلاثين بيتا الأولى من معلقة امرئ القيس بالقراءة، ليس فى أصلها العربى؛ وإنما من خلال ترجمة (وليام يونس) لها إلى الإنجليزية عام ١٧٨٣م. ثم إذا به يترجم ماقرأ من الترجمة الإنجليزية إلى اللغة الألمانية شعرا سنة ١٨١٣.

كما أن جوته قد تعرف أثناء قراءته لديوان الشاعر الفارسى محمد شمس الدين حافظ على زهير بن أبى سلمى، الذى أهداه حافظ ديوانه. وقد ترجم (يوسف فون همر) ديوان حافظ وصدر فى عام ١٨١٣م.

وفى مذكراته يكتب (جوته) أنه :"فى ٢٣، ٢٧، ١٨١٥/٢/٢٨م قرأ على الأميره لويزه، أى أسمعها وضيوفها من المعلقات السبع للشعراء السبع العظام".

ومايهمنا هنا هو تأثير المعلقات على شعر جوته، ومدى هذا التأثير. ونظرا لأن الاستقصاء ليس هو الهدف من هذه الورقة فإننى سأكتفى بالانتقاء.

فى إحدى قصائده التى كتبها بعد انفصاله من ماديانى فيلليمر فى

سبتمبر ١٨١٥م يقول جوته ماترجمته :

"دعنى أبكى، فالليل يغلفنى فى الصحراء الممتدة

الحادى يهدأ، وجمال الحادى حطت من تعب الترحال

[....]

وأنا أحصى الأميال، أحسب هذا الباقى بين زليخا وبينى

[...]

دعنى أبكى فبكاء العاشق لاينقصه،

والرجل الباكى أكثر طهرا."

وواضح هنا أن جوته، الذى يعيش فى بلاد الخضرة الدائمة والبرد، فى بلاد لاتركب الجمال، يتخيل نفسه فى قافلة جمال تقطع الصحراء، ويؤسس قصيدته على هذا الموقف الشعرى. والموضوع الرئيسى للقصيدة هو (بكاء المحبوبة عند الفراق) وهو موضوع سنقابله مرارا فى كتاب زليخا. "وإن كان البكاء فى كتاب زليخا ليس له مايبرره بعكس البكاء فى هذه القصيدة" كما تلاحظ (كاتادينا مومزن) فى كتابها الهام (جوته والعالم العربى).

وإذا كان جوته قد قرأ ترجمة (تيودور هارتمان) للمعلقات، كما هو ثابت تاريخيا بإقرار جوته نفسه، فإنه لم يستفد من المعلقات فقط؛ وإ[نما] استفاد أيضا من مقدمة المترجم فى تحديده لأغراض مطالع المعلقات

فأخذ منها بكاء الحبيبة، والتعبير الحزين عن الذكريات، أو كما أسماه جوته "حزن المحبين".

إن قصيدة جوته "دعني أبكى؛ فالليل يغلفنى فى الصحراء الممتدة" لم يتأثر فيها ببكاء الذكريات المنهارة مع الأطلال فى معلقة امرئ القيس فقط، وإنما استفاد أيضا من معلقة طرفة بن العبد، مما يغرى حقيقة بمزيد من التأمل الذى يستكشف مدى التأثر بالصور الشعرية، التى تكون لحمة القصيدة، وقد موضوعها بمنحنياته الشعرية وعمقه الإبداعى، مما لامجال لتأمله هنا.

واستفادة جوته من الشعر العربى المترجم فى عصره إلى اللغة الألمانية يبدو فى كثير من قصائده، مثل قصيدة (من أين أتيت بهذا) حيث نجد موضوع القافلة الصحراوية الراحلة أبدا فى قوله :

ياكل رحيل يبدو كالهرب الأبدى

أو فى قوله : أعمدة خيامكمو وخيامى تطرد غزلان الصحراء

* * *

وموضوع الغزلان التى تحل مكان خيام الأحباب. بعد رحيلهم باحثة عن الطعام فيما خلفوه وراءهم من بقايا صورة لبيديَّة وزهيريَّة بالدرجة الأولى؛ مما يدل على تآلف جوته وحبه لهذه الصورة الشعرية العربية التى وجدت صداها عند شاعر الألمانية الخالد.

ولعلنا نتذكر دائما حكمة جوته الدائمة وهى الغرف من متع الحياة، دون فرق بين شباب وشيخوخة، بل ربما كانت الشيخوخة أدعى لذلك؛ إذ الفرصة أقصر. فهو هنا فى حالة حميمية شعرية مع حكمة زهير.

* * *

ب- وفى زمن كتابة جوته لديوانه الشرقى للمؤلف الغربى نجده يواصل اهتمامه وشغفه بالشعر العربى. فهاهو يترجم قصيدة (تأبط شرا)، التى يتحدث فيها عن ثأره لعمه، والواردة فى كتاب الحماسة لأبى تمام (القرن الثالث الهجرى، التاسع الميلادى)، ترجمها من اللاتينية عن (شولتن)، كما يرى (ديكرت)، فى حين أن (كاتادينا مومزن) ترى أنه صاغها شعرا من ترجمة ألمانية لأحد المستشرقين فى عصره. لكن الأهم من الخلاف التوثيقى (بالنسبة لنا هنا) هو التعرف على استفادة جوته فى إبداعاته من الشعر العربى.إننى أستطيع أن أقول إن شغف جوته بالشعر الشرقى عامة وبالشعر العربى خاصة، جعله لايترك عالما بآداب الشرق إلا سأله ولاكتابا مترجما فى هذا الميدان إلا قرأه.

فهاهو فى أول أكتوبر عام ١٧٦٥م يزور معرض لايبزج للكتاب، حيث يجد كتابا صدر وقتها عن المتنبى وشعره هو : (مختارات من فن الشعر العربى فى الحب والنسيب للمتنبى بالعربية والألمانية مع توضيحات وتعليقات" للمستشرق رايسكى. وعندما تقرأ فى فاوست قول ميفيستوفيليس عن المرأة بأنها : العجزاء ذات الصدر المتلئ ..

التى يتلهف عليه المستشرقون .. إلخ؛ نجد ذلك مذكورا فى مقدمة (رايسكى) عن شعر المتنبى بنصه.

* * *

ولقد استفاد جوته من صورة (المحب الشهيد)؛ فهو يسوق صورة المحب على أنه الشهيد الذى تحق له الجنة. وهذه الصورة التى ترد فى قصيدة (حورية). وربما يكون قد استقى هذه الصورة من شعر (مجنون ليلى - قيس بن الملوح) فى دراسة (فون هَمّره) عن الشعر العربى عامة مع مختارات من شعر المتنبى.

* * *

وفى كتاب (زليخا) نجد حوارا بينها وبين حاتم الطائى يديره (جوته) ليعبر فيه عن حبه (لماديانى فيليمر) من خلال هذا الحوار بين شخصيتين شرقيتين فى قصيدة "شعب وعبد وعابر..". وحاتم الطائى هنا ليس هو المثل الأعلى للكرم كما فى الأدب العربى حاله؛ وإنما هو نموذج يعكس الشيخوخة والشاعرية وآلام الحب معا، اللذين يعيشهما جوته، ويجعلانه شديد النقد لنفسه فى حبه لامرأة أصغر منه بكثير.

* * *

وإذا كان جوته قد اهتم كثيرا بالشعر العربى سواء المعلقات أو شعر المتنبى، واستفادت شاعريته منه؛ فإن لذلك سببا يتعلق بشخصية جوته نفسه، الذى كان يصفُ نفسه بأنه (رحالة). ولعل ذلك هو ماجعله يتآلف

مع شعراء الفروسية والترحال العرب أكثر من غيرهم كامرئ القيس والمتنبى، الذى نجد جوته – من شدة إعجابه به – يذكره فى موقع شعرى يبدو فيه اسمه أكثر رنينا من اسم شاعر الفارسية الأكبر الفردوسى، الذى كان جوته يقول عنه بأنه "إذا كان الشعر الفارسى قد بدأ بالفردوسى، فإن عمر ألمانيا كان أيضا ستة عشر عاما عندما كان عمر جوته ستة عشر عاما" أى أن الشعر الألمانى قد بدأ أيضا بجوته.

لذلك نستطيع أن نقول بأن جوته كان يرى مثله الأعلى فى المكانة الشعرية التى يتمناها لنفسه فى الشعر الألمانى فى شخصين الفردوسى ومكانته فى الشعر الفارسى، والمتنبى ومكانته فى الشعر العربى.

جوته وألف ليلة وليلة:

إذا كان علماء الأدب الألمانى والأدب المقارن لم يختلفوا كثيرا فى قضية اهتمام جوته بالشعر العربى واستفادته منه فى (الديوان الشرقى للشاعر الغربى) خاصة، وفى الكثير من قصائده الأخرى عامة، فإنهم فى موضوع تأثر النثر القصصى لجوته بالنثر القصصى الشرقى عامة والعربى خاصة قد اختلفوا إلى حد التناقض فى الأداء.

فبينما ينكر (فرانس داينجر) مجرد اهتمام جوته بألف ليلة وليلة أو قراءته لها (فقد ترجمها المستشرق الفرنسى أنطون خالاند فى القرن

السابع عشر) نجد أن (كاتادينا مومزن) تكتشف مظاهر فى الأعمال القصصية لجوته تدل دلالة قاطعة على قراءته لألف ليلة وليلة بل وعلى تأثره بها. لذلك بدأت بتتبع الوثائق التى تثبت الصلة التاريخية أو تنفيها؛ ملتزمة فى ذلك بمنهج التوثيق التاريخى الصارم للمدرسة الفرنسية (فان تيجم ومدرسته) فى الأدب المقارن. وبعد مجهود شاق تصل (كاتادينا مومزن) إلى أن جوته استعار ألف ليلة وليلة فى المدة من ١٧٦٥ - ١٨٣٠م خمسين مرة وفى المدة من ١٧٧٦ - ١٨٢٣م استعارها من مكتبات أخرى أثناء رحلاته تسع مرات.

وأحصت عدد المرات التى ذكر فيها جوته ألف ليلة وليلة سواء فى خطاباته أو محادثاته إلخ. وأصدرت ذلك فى دراسة عن (جوته وألف ليلة وليلة) عام ١٩٦٢م، وصدرت الطبعة الثانية من هذه الدراسة بإضافات كثيرة عام ١٩٨١م.

* * *

ولننظر الآن لاستفادة جوته من ألف ليلة وليلة. إن (كاتادينا مومزن) ترى أن اكتشاف العلاقة المؤكدة لجوته بألف ليلة وليلة سوف يساعد على فهم أعمق لأدبه.

فالقارئ والدارس لأدب جوته سيعثر على صورة جديدة تماما لهذا الأدب عندما ينظر إليه فى إطار علاقة صاحبه بألف ليلة وليلة، التى يتم تجاهلها فى أغلب الأحوال.

وعندما نتأمل اكتشافات هذه الباحثة الجادة، يخيل إلينا بالفعل أننا نلتقى بأدب جوته على صورة جديدة تماما. فإذا كان الباحثون قد تحيروا فى كثير من الأشكال القصصية لقصائده، وفى البناء القصصى الجذاب والمريح للقارئ فى (فيلهيلم ماسيتر) وغيرها من الروايات، التى احتاروا فى تفسير نهاياتها غير المألوفة فى عصره، فإننا نعثر على الإجابة فى علاقة جوته بألف ليلة وليلة.

فإذا ماعرفنا (وأنا هنا أنقل عن كاتادينا مومزن) أن جوته كان دائما يتحدث عن نفسه مقارنا إياها بشهر زاد راوية الليالى، فكلاهما قاص، اتضح الأمر أكثر.

وإذا ماقارنا البناء القصصى لهذا العمل المذكور (فيلهيلم مايستر) بألف ليلة وليلة سنحصل على إجابات جديدة تماما. كذلك عمله "حكايات الرحالة الألمان" حيث الصلة بالبناء الفنى لألف ليلة وليلة واضحة عند التأمل.

وجوته نفسه يقول عن روايته "فيلهيلم مايستر" جزء (أعوام التجوال) بأنه حكاها على نمط حكى السلطانة شهر زاد.

وإذا ماوصلنا (نحن) تأملنا لاستفادة جوته بألف ليلة وليلة فإننا سنجد تأثيرها موجودا ابتداء من عمله المبكر (نزوة مزاج العاشق) حتى (فاوست). أما طبيعة هذا التأثر فإنه تأثر فى الموضوعات الجزئية والمشاهد الصغيرة، كما أنه استفادة من الجو السحرى فى الجزء الثانى

من (فاوست)، حتى أن جوته يقول لميفيستوفيليس :

أى الأقدار البالغة الروعة ألقت بك نحوى فورا دون وساطة

مـــن ألــف ليـــلة وليـــلة؟

لوكنت تضارع بعض خصوبـــة

سـلطانة فن القص "شـــهر زاد"

أضمن لك أورق أجنحة الرحمة

* * *

وعندما نجح جوته فى إتمام الفصل الثالث من (فاوست) باستفادته من ألف ليلة وليلة كتب يقول شعرا أيضا :

من يعرف نفسه

من يعرف غيره

فسيعرف فى هذى اللحظـة

أن الشرق وأن الغرب التقيا

دون فـراق فى آتـى الأيام

* * *

ما أمتع أن تتملى فى كل من هذا العالم أو ذاك العالم

دعنـــى أنهـــل من أروع مافــــى هـــذين الوطنـين

فـالأجمـــل و المنتـــج إبهـارا

هذا التجوال بين الشرق وبين الغرب.

واستفادة جوته من الأدب العربى حقيقة يدركها القارئ العادى فضلا عن المتخصصين. إلا أن الشائع فى دوائر الدراسات المقارنة تعرف جوته على الشرق من خلال أدب الرحلات لكارستن نيبور وأمثاله وتعرفه على الأدب الفارسى واستفادته منه ومن الشعراء الفرس حافظ والفردوسى وعمر الخيام. وقصر ذلك على الديوان الشرقى الغربى. ولعل الأمر فى العربى واضح لدى الباحثين بمقولة جوته نفسه مخاطبا حافظ :

روح الشعر انسابت فى كل كيانى

من نبعك ياحافظ

أما فى مجال النثر القصصى فقد استقر فى الوعى العام لدى علماء الأدب المقارن الألمان أن المدخل الرئيسى للمقارنة هو تشابه الموضوع الرئيسى لعملين مختلفين.

وبالطبع فإن موضوع فاوست ليس عربيا ولاشرقيا من حيث مصدره أو مادته، ولذلك نجدهم ينصرفون عن الموضوعات والمشاهد الجانبية حيث التأثر واضح لأسباب ربما نتعرض لها فى المناقشة التى أرجو أن يصل بحثى المتواضع إلى مستوى إثارتها، فهذا الانصراف له أسباب كثيرة تاريخية تارة وسياسية تارة أخرى.

جوته والشرق بين إقليمية الرؤية وعالمية الأدب:

بدأت علاقة جوته المثرية بالشرق وآدابه بعد انتهائه من دراسته فى شتراسبورغ، عندما التقى بيوهان جوتفريد هيردر. فقد استفاد جوته كثيرا من هيردر الذى كان على دراية كبيرة بالآداب والثقافات العالمية. لقد وجه هيردر جوته أولا إلى التعرف على القرآن الكريم، ثم وجه اهتمامه إلى الشعر العربى. ولقد كان للأديب الكبير هيردر اهتمام بالغ بالأدب العربى، وقد استقى ذلك من المستشرق الكبير ميخائيليس، الذى ترجم كثيرا من الأدب العربى طالبا من قرائه أن يتذوقوا فيه الدفء الشرقى كما يروى هيردر.

وقضية تعرف جوته على الأدب العربى خاصة أثارت الكثير من النقاش رغم وضوحها فى الوثائق وفى أعماله الأدبية وإقراره بها. إن هناك من يقول بأن جوته كان يعرف العربية ويتحدث بها، مثل فرانس بابنجر الذى يدعى ذلك؛ ثم يتناقض مع مايقول عندما ينفى عن جوته أدنى اهتمام بالأدب العربى أو الدين الاسلامى.

واهتمام هيردر بالآداب الشرقية عامة والأدب العربى والتراث والدين الإسلامى والتاريخ العلمى للعرب خاصة بالاضافة إلى موضوعيته قد أفاد منها جوته الكثير.

وإذا كان تعرف جوته على الشرق وآدابه وثقافاته وعقيدته الدينية قد أفاد هذا الأديب الفذ، فإن ذلك راجع إلى موهبته وعبقريته التى رأت

الإنسانى العام فى كل ذلك. وبالطبع فإن أديبا عبقريا كجوته ينادى بعالمية الأدب ينظر إلى الأدب العربى فى إطار عالمية الرؤية الإنسانية مما تبدو معها الفروق الإنسانية عامل إثارة لنهم المعرفة وليس عامل عزلة ونفور وعنصرية. ولعلنا إذا استدعينا تعرف شاعرة ألمانية كبيرة على الأدب العربى هى أنيتى فون دروستى هولسهوف التى كان جدها الأكبر ضابطا كبيرا أيام الحروب الصليبية وورثت منه كثيرا من الكتب العربية وكانت تجيد قراءة هذه الكتب لاتضح لنا معنى عالمية الرؤية الإنسانية للأدب التى نجدها عند جوته. فأنيتى فون دروستى هولسهوف لم تر فى الأدب العربى إلا أدب الأعداء الكفرة الذى لايريدون الدخول فى المسيحية، والذين لايقدرون نور الخلاص الذى أتى به الصليبيون فيقاومونهم ويقاتلونهم، مع كثير من الهجاء والسخرية من المظهر المغاير والثقافة والدين والشخصيات التاريخية للشرق العربى. كل ذلك أدى إلى بقاء أنيتى فون دروستى هولسهوف فى إقليميتها الفستفالية المتجمدة والضيقة الأفق. بعكس جوته الذى ربط بالفعل دعوته إلى عالمية الشعر بتطبيقه لعالمية رؤية الشعر والتعامل معه بصرف النظر عن أى حدود، معرفية كانت أو لغوية أو عنصرية.

وبالتالى فإن الروح الإنسانية العامة فى الإنتاج الأدبى لجوته هى التى جعلت إنتاجه الأدبى أحد أهم ذخائر الجنس البشرى كله، مما شغل العقول المبدعة متأثرة به أو دارسة له فى حميمية قل أن نجد لها نظيراً.

ولاأقول بأن الأدباء العرب عامة والمصريين خاصة قد تأثروا بجوته

واستفادوا منه لوجود الروح والجو الغربى فى أدبه، لأن جوته لم يفلت من إقليمية النظرة الألمانية التركيب، لنوقع نحن أدبه فى القرن العشرين فى إقليمية من نوع آخر.

إن اهتمام جوته بآداب الشرق عامة وبالأدب العربى خاصة كان اهتماما بالروح الإنسانى العام فى هذا الأدب، كما أن الروح الإنسانى العام فى أدب جوته هو الذى استفاد منه الكثير من أدباء العالم ومنهم الأدباء العرب.

جــوته وســلامه موســـى

د. غـــالى شـــكرى

فى حياة سلامه موسى "معلمون كبار" يتناقضون فيما بينهم، فما العلاقة مثلا بين جوركى ونيتشه أو بين فرويد وبرناردشو أو بين داروين وتولستوى؟ حقول معرفية مختلفة واتجاهات فكرية متعارضة. هذا مانحصل عليه من كتابه المبكر "مقدمة السوبرمان" ١٩٠٩، أو من كتابه "اليوم والغد" ١٩٢٨ أو من كتابه "هؤلاء علمونى" ١٩٥٣ الذى كاد يكون استكمالا لسيرته الذاتية "تربية سلامه موسى" الذى أصدره للمرة الأولى عام ١٩٤٧.

وقد كان واضحاً من إحصاء الذين علموا سلامه موسى أنه ليس من قاسم مشترك بينهم سوى الرجل نفسه، أى أنه هو الذى جمع بينهم استجابة لجوانب متناقضة داخله وداخل البيئة الثقافية - الاجتماعية التى نشأ فيها. إن غاندى مثلا يستجيب لمسألة مقاومة الاستعمار من وجهة النظر الوطنية الخالية من العنف. وبرناردشو يستجيب لفكرة العدل الاجتماعى التدريجى الذى لايتناقض مع الديمقراطية. وفرويد يستجيب لفكرة الإحباطات النفسية والكبت الجنسى، إلى غير ذلك. هناك بالطبع تناقضات واختلافات بين هؤلاء وأفكارهم خارج سلامه موسى، ولكنهم داخله يشكلون جبهة فكرية متآلفة.

فى هذا السياق يأتى جيته فى مكانه من سيرة سلامه موسى الثقافية، وليس من سيرة "التنوير المصرى" الذى أشك فى تسميته على هذا النحو لسببين : الأول هو أن الخط الرئيسى للتطور الثقافى المصرى فى ذلك الوقت (العشرينات من هذا القرن) هو خط النهضة، وليس التنوير الذى هو مصطلح علمى يصوغ الاتجاه القادم من ألمانيا وفرنسا أساساً فى القرن الثامن عشر. ونحن قد نجد تأثيرا فرديا لهذا التيار فى هذا المفكر أوذاك خلال هذه المرحلة التاريخية أو تلك. ولكننا لن نجد تنويرا عربيا أو مصريا بالمعنى الاصطلاحى الدقيق. أما النهضة، وبالرغم من أختلافها عن النهضة الاوروبية، إلا أنها تنطبق فى خطوطها العامة على تيار رئيسى فى ثقافتنا.

والسبب الثانى الذى يدعنى أشك فى علاقة جيته بما سمى خطأ بالتنوير المصرى هو أن جوته نفسه لاينتسب إلى فكر التنوير الألمانى.وبالتالى فإن العلاقة بين جيته وسلامه وموسى شأن هذه العلاقة بين أى مفكر أوروبى أو غربى وبين أحد مفكرينا تخضع لخصوصية النشأة والتطور الثقافى - الاجتماعى للمفكر المصرى، وخصوصية العلاقة بينه وبين المفكر الآخر.

فى هذه الحدود أرى العلاقة بين سلامه موسى وجوته، لاكمساهمة تنويرية وإنما كصياغة لأحد أوجه التناقض فى تكوين سلامه موسى نفسه، ومايعكسه هذا التناقض من اضطراب البيئة التى نشأ فيها.

ومن خلال التكرارات "الجيتوية" فى كتابات سلامه موسى نستطيع أن نسمع جوتيتين : إحداهما لفاوست، والأخرى للديوان الشرقى- للمؤلف الغربى. وليس المهم تفسيرنا نحن أو غيرنا لهذين العملين، فالذى يعنينا هو قراءة سلامه موسى لهما. وهى القراءة التى تقول لنا بإيجاز : إن روح الإنسان ليست للبيع أو للمساومة، فماذا ينفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه، هذا السؤال المسيحى كان قد تعزّز بإغراءات الشيطان الثلاثة للمسيح. ولكن جوته يرتفع به إلى المستوى الكونى، فعالمية الروح تقابلها محدودية الشيطان. وبينما لاأحد يرى المطلق، فإن الجميع يلمسون المحسوس. والإغراء كامن بذاته فى النسبى. ولكن عالمية الروح ترادف الميتافزيقا، فالمطلق الكونى هو عالمية العالم الجديرة بأن يربحها الإنسان إذا كسب الحرب فى مواجهة النسبية الوطنية أو العرقية أو الدينية.

ومن خلال هذا المفهوم الذى يمكن استخلاصه من قراءة سلامه موسى لفاوست، نستطيع أن نمدّ الجسور إلى قراءته للديوان الشرقى حيث تتأكد العالمية من خلال الانسجام بين الجوهر الإنسانى والتنوع الثقافى، أو بين الوحدة الضاربة والتعددية الثقافية. إن "الديوان الشرقى" ليس مجرد تضمين فنى أو فكرى لهذا الذى فعله ت. س. اليوت أو ازرا باوند، وليس مجرد هوى رومانسى بالإبحار إلى الشرق كما فعل الكثيرون فى الآداب الأوروبية، ولاهو نقد عنصرى للآخر. وإنما "الديوان الشرقى" تفاعل بين الأنا والأنا الأخرى، وليس بين الأنا والآخر. إنه الانسياب

الذاتى فى تضاعيف الذات الخفية، وكأننا أمام ذات مركّبة هى "العالم والإنسان". ومن ثم فرسالة فاوست تحققت على وجهها الأعمق، المضمر، فى الديوان الشرقى.

هذا المفهوم للعالمية هو الذى جاور بين جوته وهـ. ج. ويلز فى فكر سلامه موسى بالرغم من انعدام تجاورهما خارج هذا الفكر. ولكن الذى جمع بينهما هو هذه العالمية التى قال بها كلاهما من موقعين مختلفين. ولم يكن يهم سلامه موسى هذا الاختلاف بينهما، وإنما كان يهمه أنهما لايختلفان معه. لايختلفان مع عالميته التى لاتتناقض مع وطنيته، أو وطنية غاندى. هذه الوطنية المرتبطة بالعالم دون تقوقع شوفينى، أو انفتاح مقهور تحت سنابك الخيل الأجنبية.

وهذا هو الطريق الصعب الذى كان يشقه سلامه موسى مع نفر قليل من رواد فكر النهضة، ذلك أن الطريق السهل كان مفروشاً بالورود والامتيازات، بالعودة الوهمية إلى "عصر ذهبى" باسم التراث والانغلاق على الذات واجترارها وتكرارها باعتبار أننا كاملون نمنح الآخرين ولانأخذ من أحد.

ولذلك كانت ترجمات وتأثرات وتفاعلات طه حسين أو العقاد أو المازنى مع مختلف الثقافات الأخرى تحديا لهذه الرؤية الشوفينية المتخلفة. كان إيمانهم لهذه الدرجة أو تلك لفترة تقصر أو تطول بعالمية العالم فى مقدمة الأسلحة التى قاوموا بها طغيان الأفق الضيق للقبائل

العربية. وهو نفسه الأفق العنصرى. ولذلك دفعوا جميعا ضريبة هذا الوعى الإنسانى أو العالمى.

وكان سلامه موسى واحداً من البناة الكبار لهذا الوعى فى الفكر المصرى والعربى عامة.

وكان جوته من العناصر البارزة فى هذا البناء.

جوته والعلوم الطبيعية

د. محمد مصطفى الفولى

ولد جوته فى عام ١٧٤٩ أى بعد حوالى عشرين عاما من وفاة نيوتن، ومرور أكثر من خمسة قرون على وصول مختلف العلوم الطبيعية إلى أوروبا، عن طريق ترجمة الكتب العربية، وتلك التى قام العرب بترجمتها ونقلها من الحضارات الأخرى، وفى الفترة التى عاشها جوته شهد العالم حقبة علمية، تميزت بتنوع الاكتشافات والمخترعات وكشف أسرار الطبيعة.. ويعتبر كثير من العلماء، أن عصر نيوتن، هو العصر الذى بدات فيه العلوم الطبيعية، تبعد عن الفلسفة والعلوم الإنسانية، لتتخذ لها مساراً وأسلوباً خاصا.. وقل اعتماد العلوم الطبيعية على أفكار الفلاسفة، بقدر مازاد ارتكازها على النتائج التجريبية.. ونتيجة لهذا بدأ العلم يتخذ صورة التخصص العام ثم التخصص الدقيق فيما بعد.. وبَعُد العلم الطبيعى التجريبى عن النظرة الفلسفية العامة للحياة، وأصبح الأساس فى أى دراسة علمية تجريبية، للظواهر الطبيعية، هو فصلها تماما عن الظواهر الأخرى. ويعتمد نجاح أى دراسة من هذا القبيل على مدى إمكان فصلها عن الظواهر الأخرى التى تؤثر عليها.. أى الاعتماد على أسلوب التجريد. فى هذه الفترة التى شهدت هذا الابتعاد من جانب العلوم الطبيعية عن العلوم الفلسفية والإنسانية، عاش جوته،

وعاصر عصراً من عصور الازدهار العلمى فى أوروبا... وسنلاحظ فيما بعد كيف حاول جوته ربط النظرة العلمية، والدراسات التجريبية بالفلسفة، والانسان ككائن يعيش مع مجموعة من الكائنات الحية الأخرى.. وربط ذلك كله بالكون وبما وراء الطبيعة أى تفهم العلم ودراسته من الجانب الفلسفى للكون ككل.

ويعتقد بعض الفلاسفة مثل كارل ياسبرز، أن جوته بذلك قد عزل نفسه عن عصره. ذلك العصر الذى مهد للتكنولوجيا والتطور الذى نعيشه الآن.. وهو بهذا ينكر أى فضل لجوته على العلم الحديث أو على الأقل فلسفة العلم الحديث، وسنرى فيما بعد إلى أى حد يتفق علماء الطبيعة أنفسهم مع ياسبرز فى هذا الرأى.

ويعتقد كثير من النقاد، أن جوته أراد أن يوضح الأخطار التى قد تلحق بالانسانية اذا ما استمر السير فى طريق التخصص، والبحث وراء أسرار الطبيعة دون ما اعتبار من أن العلوم التجريبية جزء من الكون بكل ما فيه من كائنات وعلاقات اجتماعية، وقيم وأخلاقيات.. كل هذه الأفكار وضعها جوته فى قصة فاوست، حين صور لنا كيف أن الدكتور فاوست تردى فى إثم تلو الآخر فى المرحلة التى عاش فيها يبحث عن العلم فقط، واعتقد أنه يستطيع أن يفهم أسرار كل هذا الكون.. وكان الشيطان فى شخص مفيستو يحركه باستمرار، ولم يتخلص فاوست من مفيستو إلا قبل وفاته بقليل، إلا أن جوته رغم تصويره لعلماء عصره

فى هذه الصورة القاتمة لم يجعل مفيستو يربح الرهان، بل أنهى قصته بأن صعدت روح فاوست إلى السماء، يحملها الملائكة رغم جهود مفيستو المضنية.. وفى هذا يقول على لسان الملائكة:

.. إن كل من يجاهد ليعمل، يمكن أن يغفر له..

وهنا يمكن أن نقول أن جوته لا يعيب على فاوست أنه يعمل لاكتشاف المجهول بقدر ما يعيب عليه الأسلوب الذى كان يعمل به، هذا اذا افترضنا أن قصة فاوست على الإطلاق، تشير إلى رأى جوته فى العلم، والأسلوب العلمى السائد فى عصره آنذاك.

نظرية العلم:

إن كتابات جوته عن نظرية العلوم[1] عبارة عن كتابات متفرقة، عن استخدام أساليب معينة، [illegible]اسة والبحث.. وهذا العنوان مجرد عنوان افتراضى لمجموعة من كتاباته، كتبها فى فترات متباعدة، ولم يطلق هو نفسه هذا الاسم عليها.

ومن أهم أفكاره فى هذا المجال قوله:

«اللانهائية كذلك الوجود التام لا يمكننا تصورها.. إننا نستطيع أن نفكر فى الأشياء المحدودة، أو التى تحددها نفوسنا.. وعلى هذا فإن مفهومنا للانهائية يتحدد بمدى ما يستطيع تفكيرنا فهمه، لوجود كينونة دائمة.. وهذا يبعد عن نطاق أستيعاب عقلنا المحدود..

ويخرج من هذا، بأن كل الأشياء تقع ضمن هذا اللانهائى، ولكن هذه الأشياء ليست بالضرورة أجزاء منه.

ويذكر أن الشئ الحى، لا يمكن قياسه، بأى مقياس لا ينبع من داخله.. وإذا كان هناك ضرورة لهذا القياس، فلابد أن يعطى الشئ نفسه المطلوب قياسه المقياس المطلوب.. وعلى هذا فإن جوته يرى أن الطبيعة لا يمكن دراستها عن طريق الأجهزة وإنما عن طريق الانطباع الذى تتركه فى النفس. ويتحدث فى ذلك عن التجربة، كوسيلة للوصول إلى الموضوعية.. ويعتبر أن أى مقياس، مهما كان يضعه الإنسان لدراسة الكائنات الحية أو الظواهر الطبيعية لا ينبع من هذا الكائن أو هذه الظاهرة أى أنه مقياس غير كامل سيعطى قراءات غير كاملة، أو بالتالى حسابات غير صحيحة.. وينطبق عليه قوله على لسان مفيستو فى قصة فاوست:

«مالا يمكنهم حسابه تعتقدون أنه غير موجود.

مالا يمكنكم وزنه ليس له وزن بالنسبة لكـم..

وفى نظره أن هذه القياسات النابعة من هذه المقاييس تؤدى إلى خطأ فى فهم الطبيعة والظواهر الطبيعية.

ويتناول جوته فى جزء من كتاباته أسلوب العمل العلمى، ويذكر أن بداية أى اهتمام للإنسان بالطبيعة التى حوله ينبع من إحساسه بها ومكوناتها، ثم يتحول هذا الإحساس إلى متابعة ودراسة.. ويشير إلى

أنه حتى الأشخاص العاديون يمكنهم اذا أثير اهتمامهم بشئ ما، أن يثيروا اهتمامات الباحث الذى يقوم بالدراسة.. وقد يتوصلون إلى نقاط لم يتطرق إليها هو نفسه مما يزيد من فعالية الباحث.

ويؤكد أن إثارة اهتمام عدد كبير من الأشخاص حول أى نقطة تحت البحث والدراسة هى الوسيلة الوحيدة للتوصل إلى النتائج غير العادية.. ويشير إلى أن هناك عائقا يضعه الباحثون أنفسهم أمام استفادتهم من هذا الأسلوب وهو الغيرة العلمية، والرغبة فى منع الآخرين من الحصول على السبق العلمى، وحرص الباحث على التعامل مع موضوع البحث بنفسه فقط.

ويشير إلى أنه كان يناقش أعماله مع الكثيرين، بل ويعمل معهم أيضا، ويدين لكثيرين جدا بالفضل فيما توصل إليه.

وهو يفسر كيف أن عملية الربط بين نتائج التجارب المختلفة المتحصل عليها عن طريق التجريد فى منتهى الصعوبة، ولا يمكن للانسان بعقله المحدود، أن يعلم وأن يقدر ما هى النتائج الأخرى، التى يمكن أن يربطها بنتائج تجربته.....

كما يرى أن الإنسان يحاول باستمرار أن يضع المعلومات التى يتحصل عليها فى صورة يسهل عليه فهمها أكثر من محاولة وضعها في صورتها الحقيقة، وربطها بعوامل أخرى متعددة.

وأساس جوته فى ذلك كله ينبع من أنه يعتقد ويؤمن بأن كل الظواهر

الطبيعية ترتبط ببعضها البعض، ارتباطا لا يمكن فصله، وكل منها تتأثر بالأخريات، وتؤثر عليها.. من هنا نرى أن جوته يحذر فى كل الأفكار من التجريد فى دراسة الظواهر الطبيعية.. هذا الأسلوب من الدراسة، الذى انتشر منذ عهد نيوتن وساعد على تفهم العديد من ظواهر الطبيعة الحية وغير الحية.

وبالتالى نرى أن عالم النبات الحقيقى فى نظره لاينظر إلى جمال، أو فائدة النبات فقط، ولكنه يجب أن يدرس تكوينه، وعلاقته بالنباتات الأخرى، وكيف ترتبط جميعها بالكون، مع عدم الاعتماد فى تقييمه للظواهر الطبيعية على مقاييسه هو، وإنما على المقاييس النابعة من دائرة الأشياء التى يدرسها... وهو يفرق بين العمل العلمى والعمل الفنى بصورة واضحة، وسليمة إلى أبعد الحدود، فهو يعتبر أن العمل الفنى لا يمكن ولا يجوز عرضه إلا متكاملا دفعة واحدة، وينتظر الفنان رأى الجمهور والنقاد فى عمله هذا.. ولا يستطيع بعد ذلك أن يغير منه شيئا.. فى حين أن العمل العلمى لا يمكن عرضه دفعة واحدة ومتكاملا، بل ينصح بأن تعرض النتائج، بل الأفكار العلمية أيضا، أولاً بأول على المهتمين بها.. ويرى أنه من الواجب عدم إعطاء العمل العلمى صورة متكاملة، إلا بعد عرض تفاصيله وتقييمها.

ويتعجب جوته كيف يخترع الإنسان باستمرار أجهزة متعددة، لاستخدامها فى إجراء التجارب المقننة، فى حين أن أى تجربه مقننة

لاتتعدى قيمتها (فى نظره) عن كونها ممكنة التكرار، ويمكن بتكرارها تحت نفس الظروف الحصول على نفس النتائج.. أما القيمة الحقيقية فى نظره لأى تجربة فهى تكمن فى كيفية ارتباط التجربة بتجارب أخرى واستخلاص شيئ منها.. وهذا فى رأيه لا يحتاج إلى التجريد الزائد.

وفى مجال الحديث عن نظرية العلوم يحاول جوته إيضاح كثير من الأمور التى يستلزم للباحث الإلمام بها.. وهو يحاول أن يفرق بين الملاحظة والتفكير ويذكر:

أن الدارس الذى يلاحظ شيئا ما لدراسته، يجب أن يتمتع بميزة التنظيم أكثر من الربط، أى وضع الظاهرة فى مكانها السليم قبل ربطها بغيرها من الظواهر.. وهذا يجعل الباحث (الذى يهتم أساسا بالتنظيم فى حالة تسمح له بتغيير النظام كله، لوضع نظام جديد يستوعب كل الظواهر، بدلا من محاولة ترك بعض الظواهر التى قد لاتتفق مع النظام الموضوع، أو تجاهلها.. أما الباحث الذى يهتم أساسا بالربط بين الأشياء فسيكون من الصعب عليه ترك النظام المعمول به، وسيحاول جاهداً أن يدخل الظاهرة الجديدة بصورة أو أخرى فى النظام الموجود، أو يتجاهل هذه الظاهرة كلية.. كما يعتبر جوته أن التنظيم موضوعى فى حين أن الربط يميل أكثر إلى عدم الموضوعية.

وهنا نرى أن جوته يحذر فى هذه النقطة، من التمسك بنظام معين، أو قاعدة ثابتة، ومحاولة إدخال كل الظواهر تحتها، وربطها ببعضها

البعض، ويفضل النظرة المتحركة وهى تغيير النظام باستمرار، لمحاولة وضعه فى صورة تستوعب كل الظواهر الموجودة.. وهذا ولاشك هو الأسلوب العلمى السليم، الذى اتفق العلماء على ضرورة تطبيقه ويؤدى إلى أفضل النتائج باستمرار.

وسنتناول فى هذا الجزء بعضا من أفكار جوته حول نظرية العلم:

١- دراسة عن سبينوزا:

ويتعرض هنا لنقطة هامة حول الكل والجزء والكمال والتكامل فى الكل، ويشير فيها إلى الأحاسيس التى يمكن أن نحسها عند دراسة الكل بجانب الصفات الكمية والظاهرية له التى يمكن قياسها.

وهذه النقطة أساسية وجوهرية فى فكر جوته عند تعامله مع الطبيعة، فهو يدرس الجزء ليتفهم الكل.. وبالتالى يجب أن يكون الكل دائم الوجود فى ذهن الباحث.. وعندما يتوصل إلى الخصائص الكمية للكل فلا يجب أن تغيب عنه العلاقة الأساسية بين الشئ المدروس والدارس أو الإنسان بمعنى عام.

والحقيقة أننا نستطيع بدون كثير من المبالغة أن نقول أن جوته فى هذا الجزء الذى يعتبر أساس الفكر الفلسفى لدراساته قد قدم إجابة شافية لسؤال مازال كثير من علماء العلوم بالدول النامية فى الوقت الحالى يثيرونه وهو:

العلم للعلم أو العلم للمجتمع؟

لقد أجاب جوته إجابة واضحة لا تقبل الشك وطبقها فى كل دراساته وهى أن العلم للإنسان والمجتمع.

٢- التجربة كعامل وليس:

ويتناول هنا الدراسات المبنية على التجربة وليس على الانطباع الحسى فقط، والحكم على الظواهر والأشياء بناء على انطباعاتنا الحسية فقط عنها.

ويشرح هنا دور الباحث والصفات التى يجب أن يتحلى بها وأهمية العمل الجماعى وضرورة تأكيد نتائج التجربة بواسطة أكثر من شخص ليمكن إقرارها والاعتراف بصحتها.. والأخطاء التى يمكن أن يقع فيها الباحث عند الاعتماد على نتائج التجارب المبنية على التجربة فقط.

ويقول:

(إننى قلت فيما سبق إننى أعتبر أن الاستخدام المباشر للتجربة كدليل على أى افتراض ضار.. وحاولت أن أظهر أن الاستخدام غير المباشر أعتبره مفيداً وأن هذه النقطة هى الفيصل، ولذا أجد أنه من الضرورى أن أشرحها بوضوح).

.. لايحدث شئ فى الطبيعة الحية، إلا وله اتصال ويرتبط بالكل، وحتى إذا أظهرت خبراتنا أن هناك فصلا بين الظواهر.. وإذا اعتبرنا التجارب كحقائق معزولة فإن هذا لا يعنى أن الظواهر معزولة..

.. ونظراً لأن كل شئ فى الطبيعة وعلى الأخص المكونات الأساسية والقوى الكامنة فيها فى تفاعل مستمر ومتبادل فيما بينها، فيمكن القول بأن أى ظاهرة من الظواهر ترتبط بعديد من الظواهر الأخرى.

ومن هذا المنطلق فإنه يرى أن من الواجبات الأساسية للباحث عند مناقشة نتائج أى تجربة ألا يعتقد أنه وصل إلى الحقيقة الكاملة، لأنه لايمكن الوصول إلى ذلك.. وإنما عليه دائما أن يتذكر أن قدراته محدودة وأنه لا يستطيع أن يصل إلى إنهاء أى دراسة.

٣- التعبير:

ويتناول هنا اللغة كوسيلة للتعبير عن النتائج التى يتوصل إليها الباحث، وأهمية التحليل اللغوى لدى الباحث ليمكن أن يعبر بوضوح عما وصل إليه من نتائج.

٤- الملاحظة والفكر:

يشير جوته فى هذه الفقرة إلى أن الملاحظة إذا لم تقترن بفكر منظم فإنها يمكن أن تؤدى إلى أخطاء، وأن الشخص الذى يقوم بهذه العمليات (الباحث) يجب أن تتوافر له خصائص شخصية بالإضافة إلى تعليم وتدريب مناسبين لأداء هذا العمل.. وأنه يجب أن يكون محباً للترتيب أكثر من حبه للربط بين الأحداث.. وحب الترتيب كما ذكرنا سيؤدى بالباحث الجاد دائما إلى إعادة النظر فى النسيج الكلى لما هو قائم

واعادة ترتيبه حسب النتائج الجديدة، ولن يحاول إيجاد ارتباط قد يكون غير حقيقى بين النسيج القائم والمعلومة الجديدة. ويؤكد ثانية أن الترتيب يؤدى إلى الموضوعية فى حين أن الربط شخصى.

٥- الاقطاب:

يرى جوته أنه عند دراسة مظاهر الطبيعة نحتاج إلى التعرف على الظاهرة تعرفاً كاملا ثم تفهمها بناء على التفكير فيها.. والتعرف على الظاهرة يحتاج إلى الترتيب الذى يحتاج بدوره إلى منهج خاص.. وهذا المنهج هو الذى يسهل التعرف على الظاهرة، وعندما ندرس الظاهرة ونتفهمها وتصبح جزءا منا فإننا نستطيع أن نخرج من الخاص إلى العام ومن العام إلى الخاص وكلاهما يتفاعلان معا عند كل دراسة.. وعلينا دائما أن نلاحظ قطبية الأشياء والتضاد بينها:

نحن والأشيـاء

الضوء والظلام.

الجسد والـروح

العقل والمـادة

الله والمــادة

المثالية والواقعية

الحس والفهـــم

الكينونة والرغبة..

وهكـــــذا......

وجوته كما نرى يعطى أهمية كبيرة فى هذه الدراسات الخاصة بنظرية العلم لخطورة انتشار فكرة معينة، وسيادتها على عقول العلماء، بحيث تصبح غير قابلة للمناقشة أو البحث باعتبارها حقيقة نهائية.

وفى الجزء الأخير يتعرض لتاريخ نظريات الألوان، منذ بدء الخليقة حتى عصره.. ويذكر فى خطاب له إلى فون همبولدت فى السابع من فبراير من عام ١٧٩٨.

«إن تاريخ نظرية الألوان يمكن أن يكون ممتعا للغاية.. وهى كما هو متوقع عبارة عن تاريخ الفكر الإنسانى فى صورة مصغرة»

ويكتب لشيلر عن هذا الجزء قائلا:

«أرفق لك فكرة مبدئية عن تاريخ نظرية الألوان، وستجد فيها بعض الملاحظات عن تاريخ العقل الإنسانى»

ووافق شيلر على رأيه هذا بقوله:

إن التقسيم المبدئى لتاريخ البصريات، يحتوى على ملاحظات قيمة جداً عن تاريخ العلم والفكر الإنسانى، وعندما تكتبه فلابد أن يؤدى إلى انطباعات فلسفية عديدة»

وسنحاول أن نرى كيف طبق جوته آراءه حول نظرية العلم، على

دراساته عن الألوان، ثم كيف استخلص من هذه الدراسات نظريته فى الألوان.

إن جوته يعتبر أن أى دراسة علمية يجب أن تبدأ بالانطباع الحسى، الذى يتركه الشئ المراد دراسته (أو دراسة جزء منه) فى حس ووجدان الباحث، وهو بذلك يريد أن تتم دراسة الظاهرة تحت البحث ككل..

نظرية الالوان:

رغم أن نظرية الألوان، احتلت مركزاً هاما وبارزا بين دراسات جوته لمظاهر الطبيعة، نظراً لاختلاف آرائه فيها عن آراء نيوتن، التى كانت سائدة فى ذلك العصر، إلا أننا نطرقها بالكثير من التفصيل.

ونظرية الألوان تقع فى ثلاثة أجزاء، يحتوى الجزء الأول منها على نظريات استقرائية.

وفى الجزء الثانى يتعرض جوته إلى نظريات نيوتن فى علم الألوان، التى كانت سائدة فى ذلك العصر.. وذلك بصورة نقدية تتناول الاسلوب والطريقة التى استطاع نيوتن بواسطتها التوصل إلى هذه النظرية.. وبالتالى فهو يقوض علم الفيزياء الذى كان سائداً فى ذلك العصر، ويقال أن هجومه على نيوتن، يتصف أحياناً بالتزمت والتعصب.

«إذا أمكن أثناء النهار، ولون الثلج يميل إلى الاصفرار، مشاهدة الظلال، وقد أخذت تميل إلى اللون البنفسجى، لوجب أن نقول أن هذه

الظلال فى حكم الأزرق.. أما الأماكن الأخرى، التى يغطيها ضوء الشمس فهى تعكس لونا أصفر.. وعندما تشرف الشمس على الغروب، يكتسى ماحولها بلون قرمزى بديع، ويتحول لون التلال إلى اللون الاخضر، الذى يشبه لون البحر الأخضر الصافى..

ويعترض على استخدام المنشور الزجاجى، لتحليل اللون الابيض، وهى الطريقة التى استخدمها نيوتن بقوله:

«أصدقائى اهربوا من الحجرة المظلمة.

حيث يعقد لكـم الإنسـان الضـوء.

يـاأيهـــا المعتقـــدون

أن مرور السنين الطويلة كافية.

فى عقول أساتـــذكـــم.

اتركوا الأشباح والجنون والخداع.

عندما تنظرون فى الأيام الصافية إلى السماء الزرقاء.

فإنكم تبجلـون الطبيعـة

وتسعدون بالنظر وبالقلب وتكتشفون نظرية الألوان

وفلسفة جوته فى نظرية الألوان مثلها فى ذلك مثل باقى الظواهر التى درسها تعتمد على وجود ما أسماه بالظاهرة الأولية التى توجد دائما بالنسبة لكل مظهر من مظاهر الطبيعة ولكن بصورة ظاهرية

مختلفة... واستخدم جوته هذا الاصطلاح لأول مرة لتعريف الألوان الأساسية فى قوله:

«عندما نرى الواضح وخلفه غير الواضح، والشمس خلال الغلاف الجوى الملئ بالذرات يظهر لنا اللون الأولى أصفر ثم أصفر محمرا، ثم أحمر.. وعندما نرى الظلام خلف الغلاف الجوى المضئ، أو نرى السماء وفى خلفيتها الكون المظلم، أو الجبال البعيدة، فان اللون الأولى يصبح أزرق ثم أزرق محمرا»

والحقيقة أن آراء جوته العلمية فى نظرية الألوان، لم تلق اعترافا إلا بين عدد قليل جدا من الناس .. وربما يرجع السبب فى ذلك إلى أن هذه الدراسات والأفكار لم تجد بعد بيئة صالحة لاعادة دراستها أو استكمال النقص فيها.

الدراسات النباتية:

تتبع نظرة جوته إلى عالم النبات أيضا من فكرته التى أطلق عليها الظاهرة الأولية، والتى سبق ذكرها.. وهو ينتهى من دراساته وملاحظاته فى عالم النبات إلى وجود ما يسمى بالنبات الأولى أو النبتة الأولية[٣] الذى يعتبره أصل النباتات كلها، ومنه نشأت جميع النباتات الأخرى الموجودة فى الطبيعة.

وتحتوى دراسات جوته فى النبات، على العديد من الكتابات حول

تقسيم النبات والشكل الظاهرى له، ووظائف أعضائه.. ويعتبر جوته من أوائل الدارسين للتحولات الظاهرية للأعضاء النباتية المختلفة.. هذه الظاهرة سماها ميتافور فوزا[٤]، والذى يقصد بها نمو عضو نباتى لأداء وظيفة عضو آخر.

إن جوته لم يستطع، حتى فى دراساته العلمية، وملاحظاته على الكائنات الحية، أن يبعد العالم الطبيعى عن الفيلسوف والشاعر فى نفسه، لذا نجد أن كل دراساته العلمية انطبعت بنظرته الشاعرية والفلسفية إلى الطبيعة، وفكرته عنها.. وقد يكون العكس أيضا صحيحا إذ يمكن القول بأن فلسفة جوته قد تكون قد نشأت نتيجة لدراساته وملاحظاته فى الطبيعة على الكائنات الحية، وغيرها من مظاهر الطبيعة غير الحية.

وفى رأى جوته أن النبات عبارة عن علاقة بين مكون محسوس ومكون غير محسوس ولايمكن الإحساس به إطلاقا.. وهنا نعود إلى ما ذكرناه فى نظرية العلم من أن عدم الإحساس بالشئ لا يعنى عدم وجوده.. ولقد كان يحاول باستمرار أن يتفهم النباتات على هذا الأساس.. وكان اهتمامه بالجزء المحسوس (الشكل الظاهرى) لا يعود أساسا إلى هذا الشكل الظاهرى فى حد ذاته، وإنما يدرسه، بغرض إرجاعه إلى أصل معين، ويعمل على التوصل إلى السبب فى كون نبات معين له شكل خاص يختلف عن النباتات الأخرى.

كما كان يبحث باستمرار عن الجزء غير المحسوس داخل النباتات، ويعتبره مسئولا عن اعطاء النبات شكلا ظاهريا خاصا.. وفى اعتقاده أن البحث عن هذا الكون غير المحسوس، وربطه بالشكل الظاهرى أكثر أهمية من دراسة الشكل الظاهرى للنبات فقط.. إنه كان يبحث عن القوة الدافعة فى النبات، التى تؤثر على مظهره الخارجى وتميزه عن النباتات الأخرى.. وينتهى جوته من ملاحظاته إلى الاعتقاد بوجود ما يسمى بالنبات الأساسى أو النبات الأولى الذى سبق ذكره... وفى رأيه أن كل النباتات يمكن إرجاعها إلى هذا النبات.. أى أن النبات الأولى فى نظره هو الأصل لكل النباتات مختلفة الاشكال التى نراها.. ولفظ النبات الأولى، أو اللون الأولى، الذى سبق ذكره فى نظرية الألوان، يعود ولاشك إلى الظاهرة الأولية التى حاول أن يرجع إليها كل الظواهر الطبيعية، سواء الحية منها أو غير الحية كل حسب نوعه.. وقد أوضح جوته أن الظاهرة الاولية والتى اعتبرها فى عالم النبات النبات الأولى أوضح أنها فكرة، لا بالمعنى الفلسفى القديم لهذه الكلمة.... يقصد به تركيب أساسى موحد، يمكن إرجاع كل الظواهر إليه.. ومن هذا التركيب الأساسى يمكن للطبيعة أن تخرج وتكوّن العديد من الأشكال الظاهرية المختلفة.

وفى هذا يقول فى أحد أشعاره:

«كل الأشياء متشابهة، ولكن ليس لاى منها مثل الآخر

وهكذا تشير الخلفيات إلى قانون خفى.. إلى سر مقدس»

وإذا نظرنا إلى الكائنات الحية ككل فى ضوء العلم الحديث، لوجدنا أنه ليس فقط النباتات، ولكن كل الكائنات الحية تشترك جميعها فى اصل واحد، هو الذى يتحكم فى الاشكال الظاهرية لمختلف الكائنات الحية.. هذا الأصل هو ما نطلق عليه الآن اسم الحامض النووى «وهذا التركيب الأساسى للكائنات الحية، هو الذى يحدد أشكالها ووظائفها.. ويمكن القول بأن جوته استطاع أن يتوصل إلى هذه الحقيقة، هى وجود شىء ما تنبع منه الكائنات الحية كلها مما يدل على وحدة هذه الكائنات.

وهذه المادة تلعب دورا أساسيا فى الحياة، فهى التى تنقل الصفات من الآباء إلى الأبناء، وبناء على تركيبها، تتكون فى الخلية مواد خاصة تسمى الأنزيمات.. هذه الأنزيمات تقوم بدورها فى المساعدة على اتمام التفاعلات الحيوية، التى تحدث فى خلايا الكائن الحى. وبدون هذه الأنزيمات لا تحدث هذه التفاعلات، ولايكون هناك حياة.. ونشاط الانزيمات يتم التحكم فيه، إما عن طريق الكمية التى تتكون من كل انزيم (وهذا يتحكم فيه بدوره الحامض النووى سالف الذكر)، أو عن طريق التحكم الذاتى، بواسطة المواد الداخلة لهذا النشاط، تتكون مواد مختلفة فى الخلية تكون مسئولة عن إظهار صفة معينة فى الكائن الحى، ومعنى هذا، حسب مفهومنا الحالى، أن الشكل الخارجى للكائن الحى يتحدد أساسا عن طريق الحامض النووى، أو التركيب الأساسى للحياة،

فى كل الكائنات الحية.. ورغم أنه لا يمكن مطابقة النبات الأساسى فى مفهوم جوته على التركيب الأساسى للحياة بالمفهوم الحديث للبيولوجيا الجزيئية الا أنه يوجد ولاشك بعض التشابه بينهم، فكلتا الفكرتين تتشابهان فى كونهما ترجعان أصل مظاهر الحياة كلها، مهما تنوعت أشكالها، إلى أصل وأساس مشترك.

وهذا التركيب الأساسى للحياة، ليس فقط عبارة عن فكرة ذهنية بالمفهوم الفلسفى لها، ولكنه موجود فعلا ويمكن رؤيته وإن كانت هذه الرؤية لا تتم إلا بواسطة أجهزة خاصة.. وكذلك يمكن الاستدلال عليه منطقيا.. ونعود إلى ما سبق أن قرره جوته فى نظرية العلم من أن أى دراسة علمية يجب أن تتوافر فيها ثلاثة أركان هى:

١- دراسة مبنية على الملاحظة والإحساس.

٢- دراسة مبنية على التجربة.

٣- دراسة الظاهرة الحقيقية، وهى الناتجة عن الدراسات المبنية على الملاحظة والإحساس، والدراسات المبنية على التجربة.

من هذا نرى أن هناك تطابقا كبيراً، بين مفهوم جوته للكائنات الحية، وبين مفهومنا الحالى لها، وإن كان المفهوم الحالى ولا شك، أكثر تفصيلا ووضوحا عن مفهوم جوته .

ونتيجة لدراساته يرى جوته، أن النباتات الحولية تمر من فترة ظهور

الأوراق الأولية حتى الإثمار، بست مراحل مختلفة أطلق عليها الأسماء الآتية:

مرحلة الأوراق الأولية- مرحلة أوراق الساق- مرحلة الكأس- مرحلة الأوراق الزهرية- مرحلة الأعضاء الجنسية- المرحلة المثمرة.

وهو فى وصف هذه المراحل المختلفة، وتفسيره لها مزج العلم بالفن، إذ اعتبر أن هذه المراحل عبارة عن مراحل تمدد وانكماش متتالية، فى الشكل الظاهرى للنبات.. فالأوراق الأولى مرحلة انكماش، وظهور الأوراق الحقيقية على الساق، مرحلة تمدد وهكذا.

ولكن جوته رغم تأكيده باستمرار لوجود هذه المراحل، واقتناعه التام بوجودها، إلا أنه لم يعتبرها قانونا ثابتا، بل اعتبرها القاعدة العامة، أو كما يحلو له أن يسميها «قانون متحرك» وبهذا التفسير استطاع جوته أن يجمع فى نظرياته هذه فى تكشف الأعضاء المختلفة للنبات، القاعدة والاستثناء فى إطار واحد.. وبربط هذه النظرية بفكرة النبات الأولى يمكن تفسير نظرية التطور فى المملكة النباتية.

وفى عام ١٧٩٠ أى بعد مرور حوالى عشر سنوات من بداية كتابات جوته عن النبات، ذكر أن الشكل الظاهرى للنبات، وإن كان يتحدد أساسا بواسطة النبات الأولى، إلا أنه يتأثر تأثراً كبيرا بعوامل متعددة، سماها الظروف الخارجية.. وذكر تحت هذه الظروف التى تؤثر على الشكل الظاهرى للنبات مجموعة من المؤثرات مثل: التغذية- الضوء-

الظروف الجوية- واعتبر أن هذه العوامل تؤثر نوعا وكما على النبات، وتجعله يغير من شكله الظاهرى لما يلائم المعيشة تحت الظروف المتغيرة. وهذه الظاهرة أطلق عليها اصطلاح الميتافور فوزا والمقصود به قدرة النبات على تغيير الشكل الظاهرى لبعض أعضائه لأداء وظائف أعضاء أخرى، لمطابقة الظروف التى يعيش تحتها.. وهو ما يطلق عليه الملاءمة.

ويعتبر كثير من علماء النبات، أن جوته أحد القلائل الذين مهدوا الطريق لدراسات الشكل الظاهرى المقارن للنبات.. وحتى تتضح أهمية دراسات جوته نذكر الترجمة التالية لجزء من مقدمة أحد الكتب الجامعية الأجنبية الحديثة فى علم النبات:

كل تكوين نباتى عبارة عن تطور ناتج من شيئين، ولايمكن فهم هذا التكوين بدون وضوح هذا التطور وضوحا تاما.. سواء وضوحا ماديا أو فكريا.. هذا التكوين ناتج أولاً، من بويضة مخصبة، وخلال تكوينه يمر بمراحل معينة ومتتالية ومعروفة.. وفى نفس الوقت نجد أن النوع الذى يتبعه هذا النبات مر فى الماضى بتحولات كثيرة خلال عمر الأرض، وبالتالى لا يمكن التعرف على هذا النبات إلا بدراسة تاريخ الأنواع وتطورها،،.. من هذا نرى أن دراسات جوته ومقارناته للاشكال الظاهرية للنبات المختلفة وإرجاعها إلى أصولها المشتركة تعتبر جزءاً من التعرف على المملكة النباتية.

ولم يتحدث جوته عن علم وظائف أعضاء النبات (الفسيولوجيا) إلا

فى عام ١٧٩٥ حيث نشر بعض الدراسات الأولية فى هذا المجال.. وفى دراساته الفسيولوجية يؤكد أهمية الميتافور فوزا، إلا أنه يذكر هنا لأول مرة، فى هذه الدراسة، كلمة الشكل الظاهرى (المورفولوجيا) إذ كان يتحدث باستمرار فى الدراسات السابقة عن الميتافور فوزا فقط.. واعتبر هذا الفرع الجديد (المورفولوجى) أساسا لدراسات الشكل، والتكوين، وتغير التكوين، فى الأجسام العضوية. أى أنه اعتبر علم دراسة الشكل الظاهرى أهم من دراسات الميتافور فوزا.. ويتساءل فى هذه الدراسة إذا كانت كل النباتات تنبع من أصل واحد، وبناء على نظرية النبات الأولى، فلماذا إذن تختلف ظاهريا؟ ليس هذا فقط، بل يتساءل أيضا، إذا كان النبات الواحد يرجع أصله إلى البذرة المتجانسة نوعا، فلماذا يظهر به بعد الإنبات جذر ينمو إلى أسفل وساق ينمو إلى أعلى، ويجيب على هذه الأسئلة بقوله:

النبات يحتاج إلى أساس يثبته فى الأرض، ويمده بالغذاء الضرورى....

ويحتاج أيضا إلى الهواء والضوء، لتحويل الغذاء الضرورى إلى مكونات أخرى..

ونرى أن الجذر يحتاج إلى الرطوبة والظلام، فى حين أن الأوراق تحتاج إلى الجفاف والضوء حتى تنمو، أى يرجع اختلاف الشكل إلى اختلافات فسيولوجية.

ساقط من أصل المصدر

ساقط من أصل المصدر

للإنسان الفرد مع الطبيعة، على قدر ما عايشها وامتلأ بها جوته فى شبابه، هى التى تعنى شاعرنا فى كهولته، وإنما الناموس الإلهى الذى يبرر من خلال هذه التجربة.. ولم يكن من باب المجاز الشعرى أن جعل جوته فى قصيدته (القصيدة الفارسية القديمة) مؤمنا بالمولى، يرى الله فى طلوع الشمس من فوق الجبل (متربعا على عرشه، فيدعوه إياه سيدا لينبوع الحياة. ويسلك بما يتفق وتجليه- سبحانه- فى علياه، ويمضى قدما فيما يسطع من ضياه). فإن جوته ليرى أنه على المنهج العلمى بدوره أن يكيف ذاته حسب مضمون هذه التجربة الحية التى ينفتح فيها المرء على الطبيعة.. وعلى ذلك يكون مفهوم البحث عن (الظاهرة الأصلية) أو الأولية هو السعى إلى معرفة النظم التى وضعها الله للظواهر.. تلك النظم التى لاتستوعب بالعقل وحده، وإنما يمكن أن تعانى، وتحس وأن ترى مباشرة.. ويقول جوته موضحا: (إن الظاهرة الأصلية لا تعادل بالقانون الذى يترتب عليه مختلف النتائج، وإنما ينظر إليها على أنها مظهر أصلى للتجلى يمكن رؤية تنوع الوجود فى إطاره..

ولو أننا أردنا أن نحقق رسالتنا الهامة، على عسرها، لتعين حدوث نوع من التمازج والتفاعل بين الرؤية، والمعرفة، والتهكن، والاعتقاد، عدا سائر المجسات التى يتحسس بها الإنسان ذلك الكون) ويحس جوته، بوضوح، أن النظم الأساسية للوجود لا بد أن تكون من نوع لا يمكن حسم تبعيته إلى العالم المتصور على أنه موضوعى، أو إلى النفس البشرية، مادامت هذه النظم تشكل القاعدة الجذرية بالنسبة لكليهما، ولذا فهو

يرجو أن تكون ذات أثر فعال فى (الرؤية، والمعرفة والتكهن، والاعتقاد) على السواء.

إلا أنه علينا أن نتساءل هنا، من أين أن ندرى، أو يدرى جوته، أن العلاقات الأصلية فى أبعد أغوارها، يمكن أن تبدو، وأن تتجلى لنا فى واضحة النهار هكذا مباشرة وبلا أدنى عناء؟ ألا يمكن أن يكون ذلك الذى حسبه جوته ناموسا إلهيا لظواهر الطبيعة هو ما لايتبدى لنا بوضوح تام إلا فى أعلى مراحل التجريد؟ أليس فى إمكان العلوم الطبيعية الحديثة أن تعطينا من الإجابات ما يصمد أمام القيم التى طالب بها جوته؟.

وإذا نظرنا للعلم الحديث، نجد أن كل فروعه فى تحول وتغير مستمر، وأنه فعلا كما قال على لسان مفيستو، من أن الإنسان فى معظم الأحيان، يكون قاصراً عن تصور أشياء عديدة نتيجة لعدم استيعابه لها أو لعدم قدرته على قياسها.. وقد أثبتت الحقائق العلمية، والانتصارات التكنولوجية الحديثة، فى جميع المجالات العلمية صحة هذه النظرية.. وأن فهم الإنسان محدود فعلا بما يمكنه تصوره، فمن كان يتصور فى القرن التاسع عشر، أنه يمكن تفتيت الذرة، وأن نقل العوامل الوراثية يتم عن طريق إشارات خاصة، أو أن الانسان سيستطيع أن يصل القمر.

مما سبق نرى أن نظرة جوته وآراءه، حول مفهوم منهج العلم الطبيعى، إجمالا، لا تختلف كثيرا عن المفهوم السائد فى الوقت الحالى، إلا فى

نقطة واحدة هى أهمية التجربة المجردة، إن جوته يحذر من التجريد، ويصل تحذيره أحيانا إلى حد منعه.. إلا أنه يعود فيقول، إن الظاهرة الحقيقية عبارة عن دراسة تجريبية مبنية على الملاحظة، ودراسة مبنية على التجربة أى دراسة مجربة على الأقل إلى حد ما.

ويعتبر عديد من المفكرين أن جوته بأفكاره هذه بَعُد عن أسلوب العلم الحديث، على أساس أنه يحذر باستمرار من التجريد.. ويعيب بعضهم عليه أنه وهو الذى حذر من التجريد عاد ليقع فيه فى بعض دراساته.. ولكنه يمكن القول أيضا بأن جوته فى تحذيره من التجريد، لم يقصد الغاءه نهائيا، وإنما يرى عدم الاعتماد الكلى عليه لتفسير ظواهر الطبيعة.. على أساس أن دراسة الطبيعة يجب أن تتم كشئ متكامل.. ولو افترضنا أن جوته لم يعترض على التجريد وإنما حذر من الاسترسال فيه، نجد أنه كان على حق، فاليوم وبعد ما يقرب من مرور ثلاثة قرون منذ عصر نيوتن، العصر الذى بدأت فيه دراسة الظواهر الطبيعية عن طريق التجربة المجردة، نجد أن العلوم الطبيعية قد تفرعت وتشعبت، والنتائج المتحصل عليها تراكمت بدرجة أصبح معها من الصعب الإلمام بكل أطرافها، لإعطاء صورة متكاملة لفرع معين من فروع العلم، فما بالنا بإعطاء صورة متكاملة للطبيعة- لذلك نرى العديد من علماء القرن العشرين والدارسين لفلسفة العلم.. يحاولون جاهدين التحذير من هذا الاسترسال فى التجريد، وينبهون إلى ضرورة إيجاد فئة من العلماء، تقوم بتجميع هذه المعلومات المتفرقة وترتيبها، لإعطاء صورة متكاملة

للطبيعة ومظاهرها، ومما لاشك فيه أن إعطاء مثل هذه الصورة سيؤدى إلى تقليل الأخطار التى قد تنتج عن تطبيق بعض النتائج العلمية فى فرع، دون معرفة نتائج هذا التطبيق على ظواهر الطبيعة الأخرى، ومثال ذلك استخدام المبيدات الحشرية والكيماويات على نطاق واسع جدا فى كثير من الدول سواء للقضاء على الآفات الزراعية أو المنزلية. ورغم أن هذه المبيدات أدت بصورة لا تقبل الشك إلى القضاء على الآفات الزراعية وبالتالى زيادات فى الإنتاج الزراعى، كذلك أدت إلى القضاء على كثير من الحشرات ناقلة العدوى بكثير من الأمراض وبالتالى قللت من خطر الإصابة بالأوبئة.

إلا أنه ورغم هذا وجدنا فى كثير من الأحيان أن هذه المبيدات ذات تأثير ضار على الكائنات الأخرى النافعة مثل الأعداء الحيوية لكثير من الحشرات، كذلك تؤثر تأثيراً سيئا على الكائنات الحية فى التربة أو الأسماك فى الأنهار والبحيرات التى تنصرف إليها مياه الصرف من الأراضى الزراعية المعاملة بهذه المواد السامة.. كما أن بعض هذه المواد تكون لها كميات متبقية فى الأطعمة رغم قلتها فتتراكم فى جسم الإنسان الذى يتناول الأطعمة التى تحتوى على هذه المواد وفى النهاية تؤدى إلى إصابته بالأمراض.

ومن هذه المواد الـ د- د- ت الذى منع استعماله أخيراً فى معظم الدول نتيجة لظهور أضرار على المدى الطويل، كذلك بالنسبة للأدوية،

فهناك أمثلة عديدة لبعض الأدوية المهدئة التى اختبرت معمليا على اساس فعلها المهدئ فقط ثم ثبت فيما بعد أن لها أضراراً لم يمكن اكتشافها لأول وهلة فى الاختبارات التى أجريت قبل التصريح باستخدام الدواء.

ولكننا ولاشك لا يمكن أن نهمل التجريد، لأن هذا الأسلوب فى دراسة الظواهر الطبيعية، هو الذى جعلنا نتوصل، إلى حقيقة مختلف هذه الظواهر. وأدت التطبيقات العلمية للدراسات الأساسية إلى إنجازات كبيرة، ساهمت فى رفاهية الأنسان، إلا أن هذه الإنجازات سلاح ذو حدين، يمكن أن تخدم الإنسان ويمكن أن تضره.. وهنا تقف خطة مع جرته الذى يعتبر أن الإنسان هو مركز الطبيعة، وبالتالى فإن فهم أو تطبيق العلم يجب أن ينبع من ذلك الاعتقاد الراسخ بهذه النظرة، وبأن الله سبحانه وتعالى وضع كل نواميسه التى تحرك الطبيعة لهذه الغرض الأساسى، وعلى ذلك فإن أى خلل فى نظام الطبيعة مهما كان هذا الخلل يؤدى إلى خلل فى حياة المركز الذى تدور حوله وهو الإنسان.. وعلى ذلك فإن أى تطبيق للعلم يجب أن ينبع من هذا الاعتقاد، وأن يتحدد بمدى فائدته للإنسان باعتبار مركز الطبيعة وفى إطار العلاقات المختلفة بين مكونات الطبيعة (البيئية).. ومما لاشك فيه أن صيحة العلماء نحو الحفاظ على البيئة تتفق تماما مع ماجاء من افكار فى كتابات ودراسات جرته عن الطبيعة.

ورغم أن جوته فى تعرفه على الطبيعة، وعلى الظواهر الطبيعية اعتمد على ما تتركه فى نفسه من انطباع أكثر من اعتماده على التجريد نجد أنه فى كتابه (سنوات الترحال) يدرك أنه رغم هذا، لاسبيل إلى وقف تيار العلم الحديث المبنى على التجريد، وتطبيقاته التكنولوجية فيقول:

«هذه الآليات التى صارت لها اليد الطولى على البشر، تعذبنى وتسلبني الامان فهى تقبل دفعة واحدة، كالبرق والرعد، وهى تعرف الطريق ولن تخيب» وفى خطاب إلى صديقه شيلر يقول:

«الدنيا تبهر بالغنى والسرعة، والكل يسعى إليها ويتوق، فالعالم المثقف يصبو إلى السكك الحديدية والبريد العاجل، ومختلف وسائل تيسير الاتصال.. وهو يريد بذلك أن ينتج، ويثقف ذاته بما يقويها، وبهذا يظل محصوراً فى قدراته المحدودة.. ويبدو أننا نعيش فى قرن الكفايات، قرن أفراد على قدر معين من المرونة والمهارة العملية تجعلهم يحسون تفوقا على الآخرين، وإن كانوا على غير موهبة فائقة»

ولو نظرنا إلى طبيعة العلم الحديث، لوجدنا أن هذه الكلمات التى ذكرها جوته تمثل فى الحقيقة موقف الباحثين فى الوقت الحاضر، أو على الأقل الغالبية العظمى منهم.. وإطلاق لفظ عالم على المشتغلين بالعلم فى العصر الحديث، أصبح مجازيا، فليس هناك علماء، بقدر ما يوجد متخصصون.. إن التخصص الشديد الناتج عن زيادة المعارف، وسرعة

غوها، أصبح لا يعطى الفرصة لأحد، أن يكون عالما، بالمعنى المطلق الواسع لهذه الكلمة فى كونه جامعا ورابطا لمجموعة من المعارف، فى علم ما، أو مجموعة من العلوم.

وفى هذا المجال يحذر نوربرت فينر، العالم والفيلسوف الأمريكى، وواضع أساس علم السيبرنية (العلم الذى تبنى على نظرياته، تطبيقات استخدام العقول الالكترونية والصواريخ الموجهة وغيرها من صور التكنولوجيا المعاصرة).. يقول فينر وفى الخمسينات من هذا القرن، بعد مرور حوالى قرن ونصف من الزمان على وفاة جوته:

«إن الاتجاهات البحثية، التى تقع بين التخصصات المختلفة، هى التى تهيئ للباحث الكفء أغنى الاحتمالات». وكان فينر ينادى دائما بدراسة المواضيع الجزئية لأى ظاهرة لكونها جزءا من كل لا ينفصل، ويطالب بفهم هذه الجزئيات على هذا الأساس.

ويقول ماكس بورن عالم الفيزياء الألمانى، والحائز على جائزة نوبل، فى محاضرة له بعنوان «الرمز والحقيقة» ألقاها فى عام ١٩٦٤، فى اجتماع العلماء الحائزين على جائزة نوبل: إننا نحن العلماء، يجب أن نتذكر باستمرار، أن كل التجارب، مبنية على الإحساس، وأن العالم النظرى، الذى يغرق فى معادلاته، وينسى الظاهرة التى يحاول أن يفسرها، ليس عالما حقيقيا أو فيزيائيا أو كيميائيا وإذا أبعدته كتبه عن جمال الطبيعه، وتنوعها فإننى سأعتبره غبيا مسكينا، ونحن فى الوقت

الحالى، مازلنا محتفظين بتعادل بين التجربة والنظرية، وبين الحقيقه الحسية والفكرية، ويجب أن نعمل على أن نحتفظ بهذا التعادل.. ويجب أن نكون حذرين، وألا نطبق التفكير العلمى المجرد، على مجالات أخرى لا يمكن استخدامه فيها.. إن القيم الدينية والإنسانية لا يمكن أن تبنى على تفكير علمى،،.

وهو يقصد بالتفكير العلمى، التفكير المجرد.

وفى هذا يقول فرنز هيزنبرج عالم الفيزياء الألمانى الحائز على جائزة نوبل أيضا: «العلوم الطبيعية الحديثة تمدنا إذن بالحقائق، التى لا يمكن أن يتطرق الشك إلى صحتها، وتسمح التكنولوجيا المنبثقة من العلوم الطبيعية، باستخدام نتائج هذه العلوم، لتحقيق أهداف أبعد فأبعد- إلا أن بلوغ التقدم، لايدل فى حد ذاته، عما إذا كان ذلك الشئ قيما أم لا، وانما الذى يحسم الأمر، هو تصور الإنسان للقيم النفسية، التى يضعها نصب عينيه، أثناء وضعه لأهدافه، ولاتنبع هذه المثل عن العلم نفسه أو هى على أى حال لا تصدر عنه بعد»

ومما سبق نرى أن عديداً من العلماء، الذين وهبوا حياتهم للعلوم التجريبية المجردة أكدوا رأى جوته، فى أنه يجب ألا يصرفنا التجريد، عن الطبيعة ككل .. والاختلاف بين جوته، ومن جاء من بعده، أنه حاول بقدر الإمكان التحذير من التجريد فى حد ذاته، لما قد يمكن أن يجره هذا التجريد على الإنسانية من متاعب، فى حين أن الآخرين حذروا من

المتاعب، التى يجرها التجريد، أكثر من التحذير من التجريد نفسه.. وربما يعود ذلك إلى أن جوته عاش فى العصر، الذى بدأ فيه التجريد العلمى، يأخذ وضعه كأسلوب للبحث، ويفرض نفسه.. ولم يكن فى امكان أى شخص فى ذلك الحين أن يتكهن بما يمكن أن يحدثه هذا الأسلوب الجديد، من تطور.. فى حين أن العلماء والفلاسفة من بعده شاهدوا ثمار هذا التجريد، وعايشوها، وبالتالى فهم يحذرون مما قد ينشأ عن التجريد من متاعب، ولكنهم فى نفس الوقت لا يرفضونه كأسلوب للبحث.

ويقول هيزنبرج فى معرض حديثه عن فلسفة جوته للطبيعة:

«لنُلق نظرة إلى الوراء، على تطور التاريخ، فكل من الفنون والعلوم الطبيعية، قد سارت فى الطريق الذى حذر منه جوته واعتبره مصدراً للخطر.. كما أن المخاطر صارت اليوم أشد تهديداً وقضا للمضاجع، على ماتنبأ به جوته فى زمانه.. إن الشيطان شديد البأس، ولكن المنطقة المنيرة التى سبق الحديث عنها.. والتى تعرف عليها جوته، فى كل موضع فيه الطبيعة، قد صار لها أيضا مكانها فى العلوم الطبيعية الحديثة، فهناك حيث نقول بالنظام الواحد الكبير لهذا العالم.. واليوم نستطيع أن نتعلم من جوته أنه لايجوز أن نقصر عنايتنا على التحليل العقلى، وننسى كل ما عداه من أعضائنا المدركة.. بل علينا أن نمضى إلى الواقع بكل حواسنا مجتمعة، وأن نتأكد من أن ذلك الواقع، يشكل

انعكاسا للحقيقة الطبيعية الواحدة، فلنأمل أن يتحقق ذلك فى المستقبل بصورة أفضل مما عاصرناه وعاصره الجيل الذى أنتمى إليه..

وإذا كان هذا هو رأى كبار العلماء فى الدول المتقدمة فقد آن الأوان للإنسان العربى فى عصر التكنولوجيا الحديثة والتى لاغنى عنها لتطور البشرية أن يوجد نظاما فكريا يسمح للعقل الخلاق أن يمضى فى التعرف على أسرار الطبيعة والكشف العلمى وتطوير التكنولوجيا لخدمة الإنسان فى إطار تكوينه الحسى والوجدانى وقيمه الاجتماعية المختلفة دون أن يطغى أحد الجانبين على الآخر.. ولا يتأتى ذلك إلا بالمزج بين العلوم الطبيعية والإنسانية فى نظم التعليم المختلفة دون محاولة الخلط بينهما والمنهج الدراسى لكل منهما ، فدارس العلوم الطبيعية يحتاج إلى العلوم الإنسانية ليتعرف على مسئولياته العلمية، ويربط بين نشاطاته العلمية والتكنولوجية وآثارها على الإنسان والطبيعة والبيئة ككل.. ودارس العلوم يحتاج إلى التعرف على الإنجازات العلمية وآثارها على الإنسان فكريا وسلوكيا.. ولعل هذا المزج الفكرى يؤدى إلى التخلص من الأفكار الجامدة السائدة لدى كل من الفريقين اللذين ابتعدا عن بعضهما البعض فى الوطن العربى. فنحن نرى أن كثيرا من أنصار العلم يرون أنه هو المخرج الوحيد لحالة التخلف التى نعيشها، والآخرون يرون أن السلفية والعودة إلى الماضى هى التى ستؤدى للتطور.. وكلاهما ولاشك محفوف بالمخاطر.

حـــــوار النـــدوة

د. منـــى أبو ســـنه

افتتح الدكتور مصطفى ماهر (رئيس قسم اللغة الألمانية بكلية الألسن) حوار الندوة بطرح انطباعاته عن العلاقة بين جوته وفلسفة الثقافة المصرية بدأها بتعريف للفلسفة الثقافية على أنها مجموعة تصورات متكاملة تدور على تصور واحد وتتجسد فى تيار فكرى. وقد نشأت الفلسفة الثقافية فى مصر فى القرن الثامن عشر، لدى الشيخ حسن العطار الذى خرج عن المألوف فى اطار الصراع بين القديم والجديد. وكان من رأيه أنه لابد من الأخذ بالجديد لأن الاكتفاء بالقديم لايفضى إلى شئ. ومن بعده جاء عدد كبير من المفكرين من أمثال لطفى السيد ومحمد عبده وطه حسين، ودارت أفكارهم على الدعوة إلى الانفتاح على الثقافات الأخرى، وعلى الأخص الثقافة الأوروبية. وقد ذهبت هذه الدعوة إلى مداها فى كتاب طه حسين "مستقبل الثقافة فى مصر".

وقد كان هذا الفكر، على الضد من الفكر السلفى أو الماضوى السائد الآن، ينشد الالتحام بثقافات العصر، ويدمج الثقافة المصرية فى الثقافة العالمية. كما كان ينشد الاهتمام باللغات الأجنبية وثقافاتها بهدف ترجمة هذه الثقافات إلى ثقافتنا بحيث تصبح هذه من مكونات الثقافة المصرية. وقد كان لجهد طه حسين أكبر الأثر فى إحداث هذا التواصل

الثقافى وذلك بدعوته إلى ترجمة أمهات الكتب الألمانية، وبالذات أعمال جوته وكافكا، بالاضافة إلى ترجمة أعمال أخرى تمثل الاتجاهات الأدبية المتنوعة للعصر الذهبى للأدب الألمانى.

وقد تباينت التناولات الفكرية لجوته من قبل المفكرين المصريين. فقد اتجه البعض إلى ترجمة مؤلفات جوته مثل "آلام فرتر" و"الأنساب المختارة" و"الديوان الشرقى للمؤلف الغربى". واتجه آخرون إلى عرض جوته من حيث هو مجسد للفكر العربى الاسلامى، أى نقل جوته إلى زماننا وعصرنا وأهملوا دراسة فكره فى علاقته بالعصر الذى كان يعيش فيه وهو عصر التنوير.

فمثلا قيل عن "آلام فرتر" أنها قريبة من "مجنون ليلى" وقصص الحب العربية. وتناول فريد أبو حديد رواية "فاوست" مستعينا فى ذلك بفلسفات آسيوية وبآيات قرآنية. وبذلك يمكن القول بأن فريد أبو حديد ترك "فاوست" أبدع رواية جديدة من عنده. وهذا مافعله أيضا توفيق الحكيم فى "عقد الشيطان". وهذا يعنى، فى رأى الدكتور مصطفى ماهر، أن المفكرين المصريين لم يستوعبوا فكر جوته القائم على العقل على نحو ماهو وارد فى عصر التنوير.

ولذلك فهو يتفق مع النتيجة التى انتهى إليها الدكتور مراد وهبه فى بحثه عن "جوته عند العقاد فى ضوء التنوير" وهى عجز العقاد عن تمثل فكر جوته. مثال ذلك فهم العقاد لشخصية مفيستوفليس على أنها "ابليس" على نحو ماهو وارد فى القرآن والثقافة الإسلامية. ويرى

الدكتور مصطفى ماهر أن هذا العجز مردود إلى الخوف مما يسمى بـ "الغزو الثقافى" .

وهنا أثار دكتور مراد وهبه تساؤلا عن مدى مشروعية تمثل ثقافة ما ، وعما اذا كان هذا التمثل يعنى تحويرا لهذه الثقافة أم يعنى البحث عما هو مشترك بحيث تُصب الثقافات المتباينة فى وعاء واحد هو الحضارة الانسانية. وهنا أشار الدكتور مراد وهبه إلى أصل نشأة الجمعية الفلسفية الأفرو أسيوية التى يراسها والتى ترعى هذه الندوة كما رعت ندوة "التنوير والثقافة" التى انعقدت فى اكتوبر من عام ١٩٨٩ بالاشتراك مع معهد جوته والمجلس البريطانى. فقد نشأت هذه الجمعية لبث روح التنوير فى مجتمعات افريقيا وآسيا بدعوى أن بث هذه الروح من شأنه أن يخرج هذه المجتمعات من التخلف الحضارى الذى تعانيه. والغريب فى الأمر، هكذا يقول الدكتور مراد وهبه، أننا فى مصر نحتفى بمرور مائة عام على مايسمى بالتنوير المصرى دون أن نتساءل عن مدى مشروعية هذه التسمية .

ثم أبدى الدكتور أحمد زكريا (أستاذ مساعد بآداب عين شمس) ملحوظة تعليقا على بحث الدكتورة منى أبوسنة وعنوانه «حوار الثقافات بين طه حسين وجوته يدور على مصطلح «الأصولية» ـ فى رأيه أن هذا المصطلح لا يخص التيار السلفى وحده وانما ينسحب على كل اتجاه ينشد العودة إلى الاصول حتى فى مجال العلم.

وفى ردها على هذه الملحوظة أوضحت الدكتورة منى أبو سنه أن

لفظ «الأصولية» محصور فى الاطار الدينى ،وهو من هذه الزاوية يعنى رفض إعمال العقل فى النص الدينى، ورفض منجزات الثورة العلمية والتكنولوجية وما تنطوى عليه من نزعة علمانية. والاصولية، من هذه الزاوية أيضا، مضادة للتنوير وتتويج للتيار المحافظ المعادى للثورة الفرنسية.*

ولم يتفق الدكتور مصطفى ماهر مع الدكتورة منى أبو سنه فى أن التنوير مضاد للاصولية بدعوى أن التنوير ليس مضادا لاى شىء، إذ هو وارد فى جميع الثقافات.

ولم يتفق الدكتور مراد وهبه مع رأى الدكتور مصطفى ماهر. فعصر التنوير قد واجه مقاومة عنيفة. إذ حُبس ديدرو سنة اشهر، وترك دالامبير «الموسوعة» التى كان مشتركا فى تحريرها مع ديدرو بسبب الحملات العنيفة من جانب القوى المحافظة . ومعنى ذلك أن التنوير كان يقاوم فكرا ما. وعلينا البحث عن طبيعة هذا الفكر. وإذا عرفنا أن مبدأ التنوير يقوم فى ألاسلطان على العقل إلا العقل نفسه عرفنا أن التنوير يقاوم أى سلطان يحد من سلطان العقل.

وقد أثار بحث الدكتور غالى شكرى عن «جوته وسلامه موسى» قضيتى النهضة والتنوير حيث تشكك فى مصطلح «التنوير المصرى» بدعوى أننا قد نجد أفرادا متنورين ولكننا لن نجد تنويرا عربيا أو مصريا بالمعنى الاصطلاحى الدقيق . أما النهضة فهو يقر بوجودها على

* مراد وهبه، إشكالية العلمانية فى الغرب، مجلة المنار، عدد ٣١.

الرغم من اختلافها عن النهضة الاوروبية، إلا أنها تنطبق فى خطوطها العامة على تيار رئيسى فى ثقافتنا.

ومع ذلك فإن **الدكتور مراد وهبه** أبدى معارضة لمصطلح "النهضة المصرية" لأن النهضة تتميز بالاصلاح الدينى، أى «الفحص الحر للانجيل» فينتفى إحتكار الحقيقة المطلقة من جانب فرد أو هيئة. وقد كان أرسطو، فى العصر الوسيط الاوروبى، هو المعلم المالك للحقيقة المطلقة. ولهذا لازمت التعددية الفكرية النهضة الأوربية كبديل عن الواحدية الفكرية . ولذلك يمكن القول بأن عصر النهضة يستلزم نفى الدوجماطيقية، أى توهم إمتلاك الحقيقة المطلقة. ومصادرة الكتب من أمثال كتاب «الشعر الجاهلى» لطه حسين، وكتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلى عبد الرازق «وأولاد حارتنا» لنجيب محفوظ، و «مقدمة فى فقة اللغة العربية» للويس عوض، معناه أن ثمة هيئة تتوهم احتكار الحقيقة المطلقة. ثم استطرد **الدكتور مراد وهبه** مشيرا إلى مسألة العلمانية التى يدعو إليها جوته ويبرزها **الدكتور غالى شكرى** كميزة لسلامه موسى. ذلك أن العلمانية تستلزم مشروعية التعددية، أى تستلزم نفى الدوجماطيقية. ولهذا يتساءل **الدكتور مراد وهبه**: إلى أى حد يمكن القول عن الفكرين المصريين أنهم قد أسهموا فى خلق تيار نهضوى، أى إلى أى حد أسهموا فى رفض الدوجماطيقية.

أما بحث **الدكتور عبد الله أبو هشه** وعنوانه «رؤية جوته للشرق. جوته والأدب العربى» فقد كان من رأى الدكتورة منى أبو سنه أن

القضية المحورية التى ينبغى أن يدور عليها الأدب المقارن هى حوار الثقافات فى اطار منظور حضارى ينطلق من وحدة الحضارة الإنسانية مع تعدد مستوياتها الثقافية، ذلك أن الأدب هو من أهم مكونات الثقافة. ثم استطردت االدكتورة منى أبو سنه قائلة أنها من واقع خبرتها كعضر فى المجلس التنفيذى للجمعية الدولية للأدب المقارن، ومن واقع أبحاثها، ارتأت ضرورة بلورة استراتيجية جديدة للدراسات المقارنة تنشد تحقيق حوار الثقافات فى المستقبل بحيث يشكل هذا الحوار التيار الأساسى فى مجال الدراسات المقارنة بالإضافة إلى التيارات القائمة.

وهنا تساءلت الدكتورة منى أبو سنه عن مغزى تقمص جوته لشخصية شهرزاد، وعما إذا كان هذا التقمص جزءا من مفهوم جوته عن الوحدة الإنسانية.

وكان جواب الدكتور عبد الله أبو هشة أن تقمص جوته لشخصية شهرزاد مردود إلى إيمانه بوحدة النوع الإنسانى على الرغم من خصوصية كل من الرجل والمرأة أما فيما يختص بقراءة النص فقد قرأ جوته «ألف ليلة وليلة» ورأى فى المرأة. قدرات النوع الإنسانى مثل القدرة على القص، كما رأى فيها القدرة على مجاوزة الانتماء إلى اقليم أو جنس بعينه. ولهذا فإن جوته يصف شهرزاد بالسلطانة وليس بزوجة الملك لأنه يعتبرها سلطانة فن القص. وهنا يكمن ابداع جوته فى قراءة «ألف ليلة وليلة» قراءة إنسانية، وليس قراءة تعزلنا عن الإنسانية وتوقعنا فى المحظور وهو مصادرة الكتاب وحرقه.

وكان تعليق الدكتور مراد وهبه أن تأثر جوته بألف ليلة وليلة يعنى أنه عندما تقدم ثقافة ما فكرا إنسانيا فالتأثير فى الثقافات الأخرى لازم. أما إذا قدمت ما يخالف الروح الإنسانية فالقطيعة مع هذه الثقافة لازمة. وهذه مسألة هامة فى ضوء تجميد الحوار العربى الأوربى لمدة تتجاوز العشر سنوات.

يبقى بعد ذلك بحث الدكتور محمد مصطفى الفولى وعنوانه «جوته والعلوم الطبيعية» وعند مناقشة هذا البحث فجرت دكتورة منى أبو سنه تساؤلا أثار حوارا طويلا يدور على العلاقة بين العلم والإيمان التى ألمح إليها دكتور مصطفى الفولى فى قوله بأن العلم وسيلة لتبرير الإيمان. وكان جواب دكتور الفولى أنه، من وجهة نظره، ليس فى الامكان النظر إلى العلم والإيمان على أنهما فكرة واحدة أذ هما مرتبطان، فى رأى جوته، بالتنظيم، إذ بهما يربط العالم بين الظواهر وينظم ما بينها من علاقات. أما الربط بين العلم والايمان، فى مصر، فهو ربط من غير تنسيق إذ يقوم على فكر مسبق، ويحاول أن يدخل فيه الإيمان بينما التنظيم، عند جوته، من شأنه أن يهدى إلى الإيمان، وليس العكس. ويعتقد الدكتور الفولى أن العقل البشرى لابد أن يؤمن بشئ، ولكن هذا الإيمان يأتى بعد دراسة الظواهر.

وهنا تساءل الدكتور مراد وهبه عما إذا كان الإيمان عند جوته مطروحا فى النهاية وليس فى البداية لأنه إذا كان ذلك كذلك فهذا يعنى تعدد الإيمان.

وأوضح الدكتور طلعت عبد الحميد (مدرس تربية بجامعة عين شمس) أن التمييز بين العلم والإيمان مردود إلى أن الدين مصدره الهى بينما العلم مصدره الإنسان. كما أن الدين قائم على التصديق، بينما المنهج العلمى قائم على التشكك، وعلى مبدأ التكذيب. إذن المصدر مختلف والمنهج مخالف، وبالتالى فالنتائج متباينة.

وقالت الدكتورة منى أبو سنه أنه من الخطأ الربط بين مسألة الإيمان واهتمام جوته بدراسة الظواهر الطبيعية فهذه الدراسة تخص علم الانثروبولوجيا وليس علم اللاهوت. وقد حسم جوته هذه المسألة بأن وحّد بين الله والطبيعة فى اطار مفهومه للعلاقة الجدلية بين العام والخاص، وبين المطلق والنسبى، وبين الكلى والجزئى. أما المسألة الجديرة بالاهتمام فهى فكرة جوته عن «الشكل الأولى» أى محاولة رد كل الظواهر الطبيعية إلي شكل أولى واحد. إن ثورية هذه الفكرة لا تجعل من جوته سابقا على دارون فى اكتشاف نظرية التطور فقط، بل تجعله أيضا الرائد الأول لعلم الانثروبولوجيا البنيوية.

وأوضح الدكتور عبد الله أبو هشه أن قضية الدين عند جوته، ينبغى فهمها فى ضوء التفرقة بين تاريخ الدين والإيمان. ففى المسيحية مثلا انتقد الكاردينال كينج نظرية ميلاد المسيح. وفى الإسلام أثارت قضية الاسراء والمعراج جدلا حادا بين المعتزلة والأشاعرة. فهل هذه الأراء تخرج صاحبها من خطيرة الإيمان؟ لقد اهتم جوته بقضية خلق القرآن، وتحدث عن القرآن كعمل أدبى، واهتم بالمتنبى لأنه قال إنه يستطيع أن ينظم

القرآن. وثمة تيار سائد الآن ينشد أسلنة العلوم، أى ينشد تطبيق أفكار دينية ماضوية على الحاضر. إن قراءة النصوص سواء دينية أو تاريخية، ينبغى أن ترتبط بالنسبى.

الفهـرس